قرآنی علوم و معارف کا بے بہا خزینہ

الاتقان

فی علوم القرآن

(اردو)

قرآن فہمی کیلئے بنیادی کتاب

جس کو علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے صدہا کتب کے علمی جواہرات اور مفید و نادر معلومات سے مزین کیا، اس میں قرآن مجید کے اسی انواعِ علوم کا تذکرہ ہے، یہ کتاب اپنی افادیت اور جامعیت کی وجہ سے ہر دور میں مقبول رہی ہے۔

نور محمد، کارخانہ تجارتِ کتب آرام باغ کراچی

إِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

قرآنی عُلوم و مَعارف کا بے بہا خزینہ

الاتقان

فی عُلومِ القرآن

(اُردُو)

صدہا کُتب کے علمی جواہرات سے مُزیّن

تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی

ترجمہ
مولانا محمد حلیم انصاری

تصحیحُ و تزئین
مولانا محمد عبد الحلیم چشتی
و
معراج محمد بارق

حصّہ دوم

ناشِر

نور محمد۔ اصح المطابع وکارخانہ تجارت کتب۔ آرام باغ۔ کر

فہرست مضامین "الاتقان" اردو

حصہ دوم

نوع ۴۴
قرآن کے مقدّم اور مؤخر مقامات

نوع ۴۶
قرآن کا مجمل اور مبیّن حصّہ ۵۳

فصل

نوع ۴۷
قرآن کا ناسخ اور منسوخ ۶۰

نوع ۴۹
مطلق اور مقید آیات کا بیان ۹۳

نوع ۵۰
قرآنِ منطوق اور قرآنِ مفہوم ۹۶

نوع ۵۱
قرآن کے وجوہِ مخاطبات ۱۰۱

نوع ۵۲
حقیقت اور مجازِ قرآن ۱۱۲

نوع ۵۳
قرآن کی تشبیہات و استعارات

نوع ۵۶

نوع ۶۴
اعجازِ قرآن

نوع ۷۶

قرآن کا رسم الخط اور اس کی کتابت کے آداب ۵۱۶

فصل ۵۱۷

نوع ۸۰
طبقاتِ مفسّرین

تفسیر قرآن سے متعلق روایات و احادیث

اغلاط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۷	۵	نوع کو نقل	نوع کا انکار نقل
۱۲۵	۲۰	موضوع	موضع
۱۲۸	۳	تحریم کے صیغہ	تحریم کے لئے صیغہ
۱۳۵	۱۲	عمل	عقل
۱۳۷	۱۶	صفت کچھ	صفت میں کچھ
۱۴۶	۱	تلمیحیہ	تملیحیہ
۱۶۸	۲۲	"تلحیض"	"تلخیص"
۱۷۵	۱۳	اعجاز کی	ایجاز کی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۷	۱۷	یہاں	بیان
۳۲۰	۱۶	تسبّح	سبّح
۳۳۱	۱	حصے	قصے
۳۵۷	۱۸	امر اسے مانع	امر اُس سے مانع
۳۵۸	۱۲	دوسری کلام	دوسرے کلام
۳۶۷	۲۰	دلوں طبیعتوں	دلوں اور طبیعتوں
۵۳۵	(اِس پر صفحہ ۳۳۵ غلط لکھا گیا ہے)		
۵۸۱	۱۷	خلاصہ طور پر	خلاصہ کے طور پر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تینتالیسویں[۴۳] نوع

محکم اور متشابہ

قال اللہ تعالیٰ "ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِھٰتٌ" (اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں۔ اور دوسری مختلف المعانی ہیں" (۳: ۷) ابن حبیب نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) قولہ تعالیٰ "کِتٰبٌ اُحْکِمَتْ اٰیٰتُہٗ" کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔ (۲) قولہ تعالیٰ "کِتٰبًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَ" کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے۔ اور (۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن کا محکم ہونا اور اس کا اس طرح سے استوار ہونا مراد ہے کہ اس میں کوئی خرابی اور اختلاف راہ نہیں پاتا اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق و صداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں" بعض علماء کا قول ہے "مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصر انہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ" اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلافِ توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابلِ تسلیم ہو جاتی ہے"

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق مختلف قول آئے ہیں: اوّل یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے، وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروفِ مقطعہ۔ یہ سب متشابہ

ہیں۔ دوم یہ کہ جس چیز کے معنے واضح اور کھُلے ہیں وہ محکم ہے۔ اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔ سوم یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پہ تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔ چہارم یہ کہ جس بات کے معنے عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے۔ اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے، مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہِ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا" یہ قول ماوردیؒ کا ہے۔ پنجم قول یہ ہے کہ جو شئے مستقل بنفسہٖ ہے وہ محکم، اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہیں کرتی ہو، وہ متشابہ ہے۔ ششم قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں، جس کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔ ہفتم یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں، وہ ہے محکم۔ اور جو اس کے برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔ ہشتم قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعد اور وعید کا۔ اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔ قول نہم۔ ابن ابی حاتمؒ نے علی بن ابو طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ محکمات قرآن کے ناسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور اُن باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے، مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول دہم۔ فریابیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ محکمات انہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال و حرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصّہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔ قول یازدہم۔ ابن ابی حاتمؒ نے ربیع سے روایت کی ہے کہ "محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے" قولِ دوازدہم۔ ابن ابی حاتم ہی نے اسحٰق بن سوید سے یہ روایت کی ہے کہ یحیٰی بن یعمر اور ابو فاختہؒ دونوں نے اس آیت (مذکورۂ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابو فاختہؒ نے کہا "اس سے سورتوں کے فواتح مراد ہیں" اور یحیٰیؒ نے کہا "نہیں بلکہ فرائض، امر، نہی اور حلال مراد ہیں" قول سیزدہم۔ حاکمؒ وغیرہ راویوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سُورۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں: "قُلْ تَعَالَوْا" اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے راوی ہیں کہ انھوں نے قولہ تعالےٰ "فِيْهِ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ" کے بارے میں کہا "یہاں سے (یعنی) قُلْ

تعالوا" سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی "وقضیٰ ربک الا تعبدوا الا ایاہ" سے اس کے بعد کی تین آیتوں تک محکم آیتیں ہیں" قول چہاردہم۔ عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی، اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں" اور ابن ابی حاتم نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ "متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے الم۔ المص۔ المر اور الر ہیں[۵]" ابن ابی حاتم کا قول ہے "عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علماء سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا"

فصل

اس بارے میں اختلاف ہے کہ "آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟" ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالےٰ "والراسخون فی العلم" کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ "والراسخون فی العلم" معطوف ہے اور "یقولون" اس کا حال واقع ہوا ہے۔ اور دوسرا خیال یہ ہے کہ "والراسخون فی العلم" مبتدا ہے اور "یقولون" اس کی خبر اور "والراسخون" میں جو واؤ ہے وہ استینافیہ ہے، واؤ عاطفہ نہیں"

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباس رضؓ سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن المنذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے قولہ تعالیٰ "وما یعلم تاویلہ الا اللہ۔ والراسخون فی العلم" کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباس رضؓ نے کہا "میں ان لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں" اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ "والراسخون فی العلم" کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے" اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ "الراسخون فی العلم اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو اس کی تاویل نہ معلوم ہوتی، تو وہ قرآن کے ناسخ کو منسوخ سے، حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ

---

[۵] یعنی خاص یہ چار، باقی فواتح السور نہیں۔

پہچان سکتے۔" نووی نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے۔ چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں "بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید از فہم ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے۔" ابن حاجب رح نے کہا کہ "یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہ رض، تابعین رح اور ان کے بعد والے تبع تابعین اور دیگر علماءِ مفسّرین خصوصاً اہلِ سنّت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں، اور یہ دوسرا قول ابن عبّاس رض سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے۔" ابن السمعانی کہتے ہیں "پہلا قول چند علماء کا ہے اور العتبی نے اس کو پسند کیا ہے۔" ابن السمعانی نے کہا "اس میں شک نہیں کہ العتبی مذہبِ اہلِ سنّت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلۂ خاص کے بارے میں اسے سہو ہوا ہے اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اِس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ہر ایک عالم کی زبان سے کوئی نہ کوئی بیجا بات نکل ہی جاتی ہے۔"

میں کہتا ہوں "جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبدالرزاق رح نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباس رض سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَيَقُوْلُ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ اٰمَنَّا بِهٖ" پس ابن عباس رض کی یہ قرارت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اِس آیت میں واؤ عاطفہ نہیں بلکہ استینافیہ ہے اور گو اس روایت کا قرارت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباس رض) کا قول تسلیم کیا گیا ہے۔ اور تفسیرِ کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور اُن سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہرحال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیتِ کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو بُرا کہا، اُن کو کج روی اور مفسدہ پردازی کا خواہاں بتایا اور اُن لوگوں کی جنھوں نے متشابہ کا علم خدا کے سُپرد کرکے اس کے ماننے کے لئے سرِ تسلیم خم کر دیا، ویسی ہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالےٰ نے غیب پر ایمان لانے والوں کی کی ہے۔ اور فرّاء نے ذکر کیا ہے کہ اُبیّ ابن کعب رض کی قرارت بھی "وَيَقُوْلُ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" تھی۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ "ابن مسعود کی قرارت میں یہ آیت یوں ہے وَاِنْ تَاْوِيْلُهٗ اِلَّا عِنْدَ اللّٰهِ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ۔" شیخین رح وغیرہ نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلعم نے اِس آیت "هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ

عَلَیْکَ الْکِتَابَ الآیۃ" کی قولہ تعالےٰ اُولُوا الْاَلْبَابِ" تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہ رضہ سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا: "پس جب تم اُن لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں، تو وہی لوگ ہیں جن کا نام اللہ پاک نے (اس آیت میں) لیا ہے۔ اور تم ان سے پرہیز کرنا۔"

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعری رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا "مجھے اپنی امت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔ ۱ یہ کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل و خون پر کمر بستہ ہو جائیں۔ ۲ یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مومن اسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے۔" تا آخر حدیث۔ ابن مردویہ رح نے عمرو بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے والد کے واسطے سے رسولِ کریم صلعم سے راوی ہیں کہ حضور نے ارشاد فرمایا "قرآن اِس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔ لہٰذا جس قدر اس میں سے تمھاری سمجھ میں آجائے اُس پر عمل کرو۔ اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ۔"

حاکم رح نے ابن مسعود رضہ کے واسطے سے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے حضور رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے ۱ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ ۲ امر (حکم) ہے۔ ۳ حلال ہے۔ ۴ حرام ہے۔ ۵ محکم ہے۔ ۶ متشابہ ہے اور ۷ امثال ہے۔ لہٰذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو، اُس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام کرو جس کے کرنے کا تمھیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اُس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو، اس کے محکم پر عمل کرو۔ اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو "ہم اس پر ایمان لائے۔ سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے۔" بیہقی رح نے کتاب شعب الایمان میں بھی ابوہریرہ رضہ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریر رح نے ابن عباس رضہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ حلال ۱ و حرام جن کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔ وہ تفسیر ۲ جو کہ اہلِ عرب کرتے ہیں۔ وہ تفسیر ۳ جو کہ علماء کرتے

ہیں، اور متشابہ کہ اس کو خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خدا کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے، تو وہ جھوٹا ہے۔" پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ **ابن ابی حاتم** نے **عوفی** کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ، "ہم محکم پر ایمان لاتے، اور اسے دین (قابلِ پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لاکر اس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے۔" نیز ام المومنین حضرت عائشہ رضہ سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ، حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا: "ان لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے، حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے۔" پھر اسی راوی نے **ابوالشعثاءؒ** اور **ابونہیکؒ** سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا "تم لوگ اس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ اور مستقل آیت) ہے۔"

دارمیؒ اپنی مسند میں **سلیمانؒ** بن یسار سے روایت کی ہے کہ **صبیغ** نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن کے متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمر رضہ کو اس بات کی اطلاع ملی تو انھوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں۔ (وہ آگیا تو) عمر رضہ نے اس سے دریافت کیا "تو کون ہے؟" اُس شخص نے جواب دیا "میں عبداللہ بن صبیغ ہوں۔" حضرت عمر رضہ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا۔" اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ "پھر حضرت عمر رضہ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ اور جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا۔ اور جب اس دفعہ بھی اس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمر نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا "اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو۔" یہ سُن کر حضرت عمر رضہ نے اسے حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے۔ اور **ابو موسیٰ اشعری** رضہ کو لکھا کہ اس شخص (صبیغ) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے۔"

دارمیؒ نے حضرت **عمر بن خطابؓ** سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ "اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آکر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث و مباحثہ کریں گے۔ لہٰذا تم کو چاہئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انھیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں۔" غرضیکہ یہ تمام مذکورہ

بالاحدیثیں اور آثار (اقوالِ سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالےٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

طیبیؒ کا بیان ہے "محکم سے وہ قرآن (کا حصّہ) مُراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں۔ اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اوّل یہ کہ وہ اس معنیٰ کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی محتمل ہوگا۔ اور دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنیٰ کا احتمال اس میں نہ پایا جائے دوسری قسم کے لفظ کو نص کہتے ہیں۔ اور قسم اول کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو، یا اس طرح کا ہوگا کہ اس کی دلالت دوسرے معنیٰ پر راجح تر ہوگی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہوگی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور دوم یعنی جو لفظ دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہوگا کہ، دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا۔ یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنیٰ پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو "مُؤوّل" کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب معلوم کرنا چاہئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور مؤوّل کے اوصاف میں پائی جائے، وہ متشابہ ہے۔ اور اس تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔ علماء نے کہا ہے۔ لہٰذا محکم کی یہ تفسیر کرنا واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے۔ اور آیت کا اسلوب (اندازِ بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے، وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا۔ یعنی اللہ تعالےٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع کیا تھا اس کی یوں فرما کر "مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ" تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں تفریقو میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ تا قولہ تعالےٰ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ" حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالےٰ اتنا ہی فرما دیتا "وَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِسْتِقَامَةٌ فَيَتَّبِعُوْنَ الْمُحْكَمَ" (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری

ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں) لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ "وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ"
ارشاد فرمایا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامّل اور سخت کوشش کے
بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے
قدم علم میں استوار ہو جائیں گے۔ تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین
فی العلم کی دُعا "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا الخ" اس بات کی کافی اور زبردست شہادت
ہے کہ راسخون فی العلم، قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اس
انداز بیان میں یہ اشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا وقف تام ہے اور اسی سے
یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے
متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ اسی کی طرف حدیث سابق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے اپنے قول "فَاحْذَرْهُمْ" (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے"۔

کسی عالم کا قول ہے "متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا
گیا ہے جس طرح کہ بدن کو ادائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے
کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اُس میں کوئی مجمل
بات بھی رہنے دیتا ہے تاکہ وہ مقام طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بننے اور اس کا
ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے، یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور
اس کے ساتھ اپنے راز دار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو
تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے، آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت
(گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ ربّ العزت
کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے۔ اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق
کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرو کرتی اور اس کی عظمت و قوت کو مانتی ہیں۔ پھر آیت کے
خاتمہ میں اللہ تعالیٰ نے "وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُوا الْاَلْبَابِ" فرما کر اس کے ساتھ زائغین (گمراہوں)
کی تعریض (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے۔ یعنی پروردگار عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان
نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے، نہ اپنی ہوائے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں، وہ ہرگز
عقلمندوں میں سے نہیں ہیں۔ اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا کہ "رَبَّنَا لَا تُزِغْ
قُلُوْبَنَا" الآیۃ۔ اور انھوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے "علمِ لدنی" کی استدعا

کرنے کے واسطے سرِ نیاز جھکا کر اور طبیعتِ انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ، اے اللہ! تو ہم کو اپنی ہی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچالے۔"

الخطابی کا قول ہے "متشابہ کی ۲ دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اُس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سبیل ہی نہیں نکلتی۔ اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کج رفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کنہہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔" **ابن الحصّار** کا قول ہے " اللہ تعالےٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ اُمّ الکتاب ہیں کیونکہ متشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے۔ اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیقِ عالم سے کیا مُراد ہے، اور کیوں اس نے اپنی معرفت اپنے رسولوں کی تصدیق، اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرضیکہ اصولِ عبادت اور اسرارِ دین وملّت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔ اِس کے بعد پروردگارِ عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہاتِ قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہہ ہے اُن کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش وکرید میں آرام ملتا ہے اور شارع کی مُراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدّم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل اُمور میں نہ اُلجھو گے اور تم کو کوئی دقّت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی۔ مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے، اتّھات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداءً مشکلات ہی میں اُلجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل، عُرف اور شرع تینوں اُمور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت لوگ بعینہٖ اُن مشرکوں کی طرح ہیں جنھوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے اُن نشانیوں کے علاوہ جو وہ انبیاء؏ منجانب اللہ تعالےٰ لائے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہمارے طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم ان پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا کے حکم پر

موقوف ہے"۔

علامہ راغبؒ نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کیا ہے "قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے پر رکھ کر دیکھا جائے تو اُن کی تین قسمیں حسب ذیل قرار پاتی ہیں:۔

(۱) مطلقاً محکم۔ (۲) مطلقاً متشابہ۔ (۳) من وجہٍ محکم اور من وجہٍ متشابہ۔

اِس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں۔ یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے، اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔ متشابہ من جہۃ اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے، خواہ غرابتِ الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً اَلْاَبّ اور یَزِفُّوْنَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو۔ جیسے اَلْیَدُ اور اَلْیَمِیْن۔ اور قسم دوم متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ قولہ تعالےٰ:۔ وَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ۔ دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" کیونکہ اگر "لَیْسَ مِثْلَہٗ شَیْءٌ" کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ اور تیسری قسم نظمِ کلام کے لئے آتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِہِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّہٗ عِوَجًا قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِہٖ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر انزل علی عبدہ الکتاب قیما ولم یجعل لہ عوجًا ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی)۔ متشابہ من جہۃ المعنی میں خدا تعالےٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہیے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصوّر میں نہیں آتے جس کی علّت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اُتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس سے نہ ہو۔ اور متشابہ من جہتہ اللفظ والمعنی (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں: (۱) عموم وخصوص کی طرح کمیّت کی جہت سے مثلاً "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ"۔ (۲) وجوب اور نُدب کے طریقے پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"۔ (۳) زمانہ کی جہت سے ناسخ ومنسوخ کی طرح۔ مثلاً "اِتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقٰتِہٖ"۔ (۴) مکان کی جہت سے اور اُن اُمور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً "وَلَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُھُوْرِھَا" اور "اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ" کیونکہ جو شخص اہلِ عرب کے زمانۂ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہو اُس پر اِس آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور (۵) ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے۔ مثلاً

نماز اور نکاح کی شرطیں۔" راغبؒ نے لکھا ہے" اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرینؒ نے متشابہ کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں۔ اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی اِن آخری تین قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے معلوم کرسکنے کی کوئی سبیل ہی نہیں۔ مثلاً قیامت کا وقت اور دابۃ الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے ہی اور اُمور۔ دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ انسان ان کی معرفت کا راستہ پاسکتا ہے۔ جیسے غریب الفاظ اور دقّت میں ڈالنے والے احکام اور تیسری قسم متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راسخین فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور جو اُن سے علم و فضل میں کمتر ہوتے ہیں، اُن پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اور اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباس رضؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا " اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا۔" جب کہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ قولہ تعالیٰ " وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ " پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالیٰ " وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " کے ساتھ وصل کر دینا دونوں باتیں جائز ہیں۔ اور اِن امور میں سے ہر ایک امر کی ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورۂ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے"۔

امام فخرالدین رازیؒ کا قول ہے " کسی لفظ کو راجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوح (ضعیف) معنی کی طرف لیجانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اُصولی مسائل میں ممکن نہیں اس لئے کہ وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی۔ اور اس کی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ دلیل قاطع دس مشہور احتمالوں کے منتفی ہونے پر موقوف ہوتی ہے۔ اور ان کا منتفی ہونا ظنّی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا) لہٰذا جو چیز مظنون شے پر موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنّی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہوسکتی۔ اب رہی دلیل عقلی، تو وہ فقط اتنا فائدہ دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے۔ ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کرنے کے لئے ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی۔ اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔ اور ہم پہلے یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی

دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اور اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ اسی سبب سے سلف و خلف میں صاحبِ تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے —— بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غور و فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے" اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل

متشابہ کی قسم میں سے اوّل صفات کی آیتیں ہیں۔ ابن اللبان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اُن آیتوں کی مثالیں یہ ہیں " اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی " (۲۰: ۵)۔ "کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ " (۲۸: ۸۸)۔ " وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ " (۵۵: ۲۷)۔ " وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ " (۲۰: ۳۹) " يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ " (۴۸: ۱۰) اور " وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ " (۳۹: ۶۷) جمہور اہلِ سنّت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں اور اہلِ حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اِن آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے اور ان کے معنی اور مُراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے۔ اور ہم اِس کے باوجود کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو اِن باتوں کی حقیقت سے منزّہ (پاک) مانتے ہیں۔ پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے۔"

ابو القاسم لالکائی نے کتاب السنّۃ میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسنؒ اور حسنؒ نے اپنی والدہ سے، اُن کی والدہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے قولہ تعالےٰ " اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " کے بارے میں کہا " الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجھول والاقرار بہ من الایمان والجحود بہ کفر " یعنی کیفیت (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور استواء[۱] ایک معلوم امر ہے۔ اس کا تسلیم کرنا داخلِ ایمان، اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے"۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابو عبد الرحمٰن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ " اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " کی بابت سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا " الایمان غیر مجھول والکیف غیر معقول ومن اللہ الرسالۃ وعلی الرسول البلاغ المبین وعلینا التصدیق

[۱] درست ہونا اور جمنا یا سنبھل کر بیٹھنا۔

(یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا اللہ نے پیام بھیجا اور رسول ؐ نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تصدیق کریں" پھر اسی راوی نے مالکؒ سے روایت کی ہے کہ، ان سے اِس آیت کی نسبت سوال ہوا تو انھوں نے جواب دیا "اَلْکَیْفُ غَیْرُ معقولٍ و الاستواء غیر مجهولٍ والایمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعةٌ" (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گزر گیا۔ اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔" اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے")۔ بیہقیؒ نے مالکؒ ہی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "خدا ویسا ہی ہے جیساکہ اس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا ہے اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیوں کر؟ اس لئے کہ اللہ تو نے کیف کا سوال اُٹھالیا ہے (یعنی اس کی چگونگی نہیں)۔" لالکائی نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفاتِ باری تعالےٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاقِ رائے ہے۔" اور ترمذی نے حدیثِ رویت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اہلِ علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوریؒ، مالکؒ، ابن المبارکؒ، ابن عُیَینہؒ اور وکیعؒ وغیرہ کے نزدیک اِس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انھوں نے بہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کر ہے اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں۔" علمائے اہلِ سنت میں سے بعض کا رُجحان یہ ہے کہ "ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایانِ شان ہیں۔" اور یہ مذہب خلف کا ہے، امام الحرمین اسی کے قائل تھے۔ مگر بعد میں انھوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہبِ سلف ہی کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ انھوں نے رسالۂ نظامیہ میں لکھا ہے کہ "جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدائے تعالےٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں، وہ سلف کی پیروی ہے۔ کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں۔"

ابن الصلاح کا بیان ہے کہ "اسی طریقے پر امت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگانِ سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمۂ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علمِ کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے۔" ابن الصلاح نے لکھا ہے" اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں

معلوم نہیں؟ یا اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راسخون فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں۔"
ابن دقیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے، ان کا بیان ہے کہ "اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہلِ عرب کی زبان سے قریب ہے اور اس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے۔ اور اگر ایسے الفاظ کے معنی اہلِ عرب کے باہمی طرزِ خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور اُن کے قائل بن جائیں گے۔ جیسے کہ قولہ تعالےٰ "یَا حَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰہِ" میں لفظ "جَنْب" کے معنی ہیں۔ کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں۔" اَب میں مذکورہ بالا باتوں کی تاویل میں حسب طریقہٴ اہلِ سنّت جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں، انھیں بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں:۔

(۱) "اِسْتِوَاءٌ" کی صفت۔ اِس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں اُن کا حاصل سات جوابات ہیں: اوّل۔ مقاتل اور کلبی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "استویٰ" "اِسْتَقَرَّ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ، اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ "استویٰ" استولیٰ (غالب آیا) کے معنی میں ہے۔ اور یہ قول دو وجہ سے رَدّ کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کا فائدہ کیا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اِس بات سے پاک ہے۔ اور لالکائی نے کتاب السنّۃ میں ابن الاعرابی سے روایت کی ہے کہ اس سے استویٰ کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا "خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اس نے فرمایا ہے۔" سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا "اے ابو عبد اللہ! اِس لفظ کے معنی ہیں "استولیٰ" (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا "چپ! استولیٰ علی الشی اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں

میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے۔ اس وقت غالب آنے کے واسطے "استولیٰ" کہا جاتا ہے"۔ سوم یہ کہ استویٰ۔ صَعِدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے۔ یہ ابو عبید کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کردی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعود سے منزہ ہے۔ چہارم یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے "اَلرَّحْمٰنُ عَلَا" اے ارتفع مِنَ العلو، وَالْعَرْشُ لَہٗ اسْتَوٰی" (خدا بلند ہوا۔ اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا۔ یا بچھ گیا)۔ یہ بات اسمٰعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دو وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اِس قول کے قائل نے علیٰ کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علماء حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (علَا) لکھا جاتا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ عَلَا فِی الْاَرْضِ میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے "العرش" کو رفع دیدیا ہے۔ حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔ پنجم یہ کہ قولہ تعالیٰ "الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ" پر کلام پورا ہوگیا ہے اور پھر "اِسْتَوٰی لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" سے دوسرے کلام کی ابتدا ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اس کی مراد کو زائل کر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ" میں لَہٗ نہیں آیا ہے۔ پھر اس جگہ استویٰ کا صلہ لام کیونکر لایا جا سکے گا۔ ششم یہ کہ "اِسْتَوٰی" کے معنی ہیں "عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا" جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ" یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء، اشعری اور اہلِ معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے اور اسمٰعیل ضریر نے اس کو قولِ صواب بتایا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اِس آیت میں "استویٰ" کا "علیٰ" کے ساتھ متعدی قرار دینا، قولِ ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اُس کو اِلیٰ کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ" میں آیا ہے۔ اور ساتواں قول۔ جواب یہ ہے کہ ابن اللبان کہتا ہے "خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ "اِعتدال" کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ "عدل کے ساتھ قائم ہوا" اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "قَآئِمًا بِالْقِسْطِ" لہٰذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا اِستواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسبِ حال پیدا فرمایا۔ جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے"۔

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ" میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت[1] کے طور پر اس سے غیب کو مُراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَیُحَذِّرُکُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ" میں نفس کے معنی عذابِ الٰہی لئے گئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَهٗ کا لفظ ضمیر منفصل اِیَّاهُ کا قائم مقام ہے۔ سہیلی کا قول ہے "نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مُراد ہے اور اسی لفظ سے نَفَاسَة اور اَلشَّیْءُ النَّفِیْس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی جانے کی صلاحیت نکلتی ہے یعنی اگر نفس کے ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ وہ محض ایسی حقیقتِ وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شئے زائد نہیں ہوتی۔" ابن اللبان کا قول ہے "علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ اور یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حرفِ "فِیْ" کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فِیْ ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے، درست نہیں۔ کیونکہ اللہ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظ غیب سے کی ہے۔ یعنی آیت کے معنی ہیں کہ "اور میں اس بات کو نہیں جانتا جو کہ تیرے غیب اور سِرّو راز میں ہو"۔ اور یہ توجیہہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اِسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے "اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ" فرمایا ہے۔ اور وہ اس توجیہہ کی تائید کرتا ہے۔

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت "وَجْه" بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ"، اِنَّمَا نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ" اور "اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰی" میں جو لفظ وَجْه آیا ہے اس کی نسبت ابن اللبان نے بیان کیا ہے کہ ان مقاموں میں وَجْه سے خلوصِ نیت مراد ہے۔ اور ابن اللبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" میں وَجْه سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر مُنہ کرکے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری صفت عَیْن ہے۔ اس کی تاویل بَصَر (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے۔ بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ اور بعض نے جو اس کے

[1] ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ **ابن اللبان** کا بیان ہے "لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں، تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہوگا جن سے خود اللہ سُبحانہٗ وتعالیٰ مومنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اور اہلِ ایمان ان ہی آیات کے ذریعے سے ذاتِ واجب تعؔ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے" فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ اٰيٰتُنَا مُبۡصِرَةً "۔ دیکھو اس آیتِ کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیقاً کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اُس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مُراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ فرمایا ہے" قَدۡ جَآءَكُمۡ بَصَآئِرُ مِنۡ رَّبِّكُمۡ فَمَنۡ اَبۡصَرَ فَلِنَفۡسِهٖ وَمَنۡ عَمِىَ فَعَلَيۡهَا "۔ یہاں بھی آیات کو بصائر ہی سے تعبیر فرمایا ہے، اور ارشاد فرماتا ہے" وَاصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعۡيُنِنَا "کہ اس سے مراد ہے بِاٰيَاتِنَا۔ یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں اور اِس بات کی تائید کہ یہاں پر" اَعْيُن "سے آیات ہی مراد ہیں، یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول" اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ الۡقُرۡاٰنَ تَنۡزِيۡلًا۔ فَاصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ "میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر صبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوحؑ کی کشتی کی بابت فرمایا ہے" تَجۡرِىۡ بِاَعۡيُنِنَا "سے" بِاٰيَاتِنَا "ہی مُراد لی ہے اور اس کی دلیل قولہ تعؔ" وَقَالَ ارۡكَبُوۡا فِيۡهَا بِسۡمِ اللّٰهِ مَجۡرٖٮهَا وَمُرۡسٰٮهَا "سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے" وَلِتُصۡنَعَ عَلٰى عَيۡنِىۡ "یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف وحی کی تھی۔ یعنی قولہ تعؔ" اَنۡ اَرۡضِعِيۡهِ فَاِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَاَلۡقِيۡهِ فِى الۡيَمِّ الآیۃ "(تو اس بچہ کو دودھ پلا، پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اُسے دریا میں ڈال دے)" یہاں تک **ابن اللبان** کا قول ختم ہوا۔ کسی عالم نے کہا ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کِلَاءَۃ یعنی اس کی حفاظت اور نگہداشت مراد ہے (خدائے تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

چوتھا لفظ "یَد" (ہاتھ) ہے قولہ تعؔ "لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَىَّ۔ يَدُ اللّٰهِ فَوۡقَ اَيۡدِيۡهِمۡ۔ مِمَّا عَمِلَتۡ اَيۡدِيۡنَا" اور "اِنَّ الۡفَضۡلَ بِيَدِ اللّٰهِ" میں یہ آیات بھی متشابہ صفات ہی کی قسم سے ہیں۔ اُن کی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ **سہیلی** کا بیان ہے کہ "یَد" بھی دراصل "بَصَر" کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنے قول "اُولِى الۡاَيۡدِىۡ وَالۡاَبۡصَارِ" میں

جن لوگوں کی مدح فرمائی، اُن کی مدح میں آیدِی کو لفظ "ابصار" کے ساتھ مِلا کر بیان کیا۔ اور ان کی مدح جوارح (کارکن اعضاء) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے اشعری نے کہا ہے کہ "یَدْ" ایک صفت ہے جو شرع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قُرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہیں البتہ فرق اتنا ہے کہ "یَدْ" کی صفت خاص تر ہے اور قدرت عام تر مثلاً محبّت ارادہ اور مشیّت کے ساتھ۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ "یَدْ" کے لفظ میں ایک لازمی عزّت اور برتری پائی جاتی ہے۔" قولہ تعالیٰ "بِیَدَیَّ" کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے اس جگہ "یَدْ" کو بصیغۂ تثنیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ، یہاں "یَدْ" کا لفظ قدرت، قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں۔" اور مجاہد کا بیان ہے کہ "اس جگہ لفظ "یَدْ" قولہ تعالیٰ "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ" کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔" بغوی کا قول ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زوردار نہیں۔ اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر "بِیَدَیَّ" کا لفظ صِلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) اللہ تعالیٰ کی جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ "اے خالق! اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے تو اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی پیدا کردہ ہوں۔" اور اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں، تو بھی آدمؑ کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت حاصل نہ ہو سکے گی۔" ابن اللبان کا قول ہے "پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصّہ میں "یَدَیْن" (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائے گی؟ تو میں اس کا جواب دوں گا کہ "اصل مُراد کا علم تو خدا ہی کو ہے۔ مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیتِ کریمہ میں "یَدَیَّ" کے لفظ سے اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کے دو نوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اس کی صفتِ فضل کے ساتھ، اور دوسرے نور کا قیام اس کی صفتِ عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدمؑ کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اُس نے آدمؑ کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا۔" ابن اللبان نے بیان کیا ہے کہ "فضل کا ہاتھ وہ یمین (داہنا) ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ

بیمینیہ میں فرمایا ہے۔"

پانچواں لفظ الساق ہے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" میں، اور اس کے معنی ہیں "عَنْ شِدَّۃٍ وَاَمْرٍ عَظِیْمٍ" (سختی اور بڑے امر سے) جیسے کہا جاتا ہے "قامت الحرب علٰی ساقٍ" (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی)، حاکم رح نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ "اُن سے قولہ تعالیٰ یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ ابن عباس رض نے جواب دیا "اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ہے" اصبر عناق انہ شر باق، قد سن لی قومک ضرب الاعناق، وقامت الحرب بنا علٰی ساق" ابن عباس رض نے کہا "یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے۔"

چھٹا لفظ الجنب ہے قولہ تعالیٰ "علیٰ مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰہِ" میں۔ یعنی اس کی طاعت اور اس کے حق میں (کمی کی)، کیونکہ کمی فقط طاعت اور حقوقِ الٰہی میں ہوسکتی ہے اور مشہور جنب (پہلو) میں کمی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

ساتواں امر قولہ تعالیٰ "فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ" اور "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مُراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

آٹھویں قولہ تعالیٰ "وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ" اور "یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ" میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی "جہت" کی قید کے محض "عُلو" (بلندی) مراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو "اِنَّا فَوْقَھُمْ قَاھِرُوْنَ" کہا تھا۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس نے اس قول سے "فوقیتِ مکانی" مُراد نہیں لی تھی۔

نویں قولہ تعالیٰ "وَجَآءَ رَبُّکَ" اور "وَیَاْتِیَ رَبُّکَ" میں مجیء (آنے) کی صفت ہے اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے یا اُسی کے مامور کرنے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَھُمْ بِاَمْرِہٖ یَعْمَلُوْنَ" ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مجیء کا لانا ایسا ہے، جیسے ایک بات صراحتاً کہدی گئی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِذْھَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا" میں بھی ہے کہ اس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو۔

دسویں قولہٗ تعالیٰ "یُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهٗ" اور "فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" میں حُب کی صفت، قولہٗ تعالیٰ "غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهَا" میں غضب کی صفت، قولہٗ تعالیٰ "رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ" میں رضا کی صفت، قولہٗ تعالیٰ "بَلْ عَجِبْتُ" اور "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" میں تعجب کی صفت اور ایسی ہی بہ کثرت آیتوں میں "رحمت" کی صفت کا بھی یہی حال ہے۔ علماء نے اس کے متعلق کہا ہے کہ جس صفت کا بھی اللہ تعالیٰ پر حقیقۃً اطلاق کرنا محال معلوم ہو، اسے اس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہیئے۔ امام فخر الدین کا قول ہے "تمام اعراضِ نفسانی یعنی رحمت، فرحت، سرور، غضب، حیا، مکر اور تمسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوائل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے مثلاً غضب (غصّہ) کو لیا جائے۔ اس کی ابتدار قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے۔ اور اس کی غایت (انتہائی غرض و نتیجہ) اُس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔ لہٰذا غضب کا لفظ اللہ تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا۔ بلکہ اس کا حمل غرض پر ہوگا یعنی ضرر رسانی کے ارادے پر۔ اسی طرح حیاء کی ابتداء وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اس لحاظ سے حیاء کا لفظ خدائے تعالیٰ کے حق میں ترکِ فعل پر محمول ہوگا نہ کہ انکسارِ نفس پر۔" حسین بن الفضل کا قول ہے کہ "خدا کی طرف سے تعجب کا عیاں ہونا اس بات کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا، یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔" جُنید رحمہ اللہ سے قولہٗ تعالیٰ "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے کہا "خدائے تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا مگر اس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کرنے کے لئے وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ فرما دیا جس کی مُراد یہ ہے کہ اے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! وہ قول ویسا ہی ہے جیسا کہ تم کہتے ہو۔ یعنی قابلِ تعجب ہے۔"

گیارھویں قولہٗ تعالیٰ "عِنْدَ رَبِّكَ" اور "وَمَنْ عِنْدَهٗ" میں عندنا بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں "عند" کے معنی یہ ہیں کہ اس سے تمکین[1]، زُلفی[2] اور رفعت[3] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بارھویں اسی قبیل سے قولہٗ تعالیٰ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ ہے یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے۔ اور قولہٗ تعالیٰ "وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ" کی مُراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ

---

[1] عزت دینا [2] قُرب اور مُنہ لگا ہونا [3] برتری، بلندی۔

آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے" بیہقی نے لکھا ہے "صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ" کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمانوں میں عبادت کے لائق ہے"۔ اور اشعری کا بیان ہے کہ "اس جگہ ظرف کا تعلق یَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کی باتوں کا جاننے والا ہے"۔

تیرھویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ" یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے۔

تنبیہ :- ابن اللبان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ" متشابہ کی قسم سے نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول "إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ" کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بَطْش سے اس کی مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح اس کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروفِ مقطعات) متشابہ میں داخل ہیں، اور اُن کے متعلق ایک مختار قول یہ ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المنذر وغیرہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ان سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا "ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں"۔ بعض علماء نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں غور و خوض بھی کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابو الضحیٰ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ "الٓمّٓ" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "أَنَا اللّٰهُ أَعْلَمُ" (یعنی اس کے معنی ہیں "میں اللہ ہوں خوب جانتا ہوں") اور قولہ تعالیٰ "الٓمّٓصٓ" کے بارے میں کہا "أَنَا اللّٰهُ أَفْصِلُ" (میں اللہ ہوں فیصلہ کرتا ہوں)۔ اور قولہ تعالیٰ "الٓرٰ" کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے کہا "أَنَا اللّٰهُ أَرَىٰ" (میں اللہ ہوں دیکھتا ہوں)۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے قولہ تعالیٰ "الٓرٰ- حٰمٓ اور نٓ" کے بارے میں یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ "الٓرٰ- حٰمٓ اور نٓ" لفظ الرَّحْمٰنُ کے متفرق

حروف ہیں۔"

ابوالشیخ نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ "الٓرٰ" الرحمٰن میں سے ہے۔" اور اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ "الٓمٓصٓ" میں الف لام "اللہ" کا، میم "الرحمٰن" کا، اور صاد "الصمد" کا ہے۔ پھر اسی راوی نے ضحاک کا قول یوں نقل کیا ہے کہ "الٓمٓصٓ" یعنی اَنَا اللّٰهُ الصَّادِقُ (میں سچا خدا ہوں)۔ اور کہا گیا ہے کہ "الٓمٓصٓ" کے معنی المصوّر۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ "الٓرٰ" کے معنی اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ وَاَرْفَعُ (میں خدا ہوں، جانتا ہوں اور بلند تر ہوں)۔ ان دونوں آخری قولوں کو کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں بیان کیا ہے۔

حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہٗ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارے میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "کاف "کَرِیْمٌ" کا، ہا "ھَادِیْ" کی، یا "حَکِیْمٌ" کی، عین "عَلِیْمٌ" کی اور صاد "صَادِقٌ" میں سے لیا گیا ہے۔" اور حاکمؒ ہی نے ایک دوسری سند سے سعید ہی کے واسطے سے ابن عباسؓ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ انھوں نے قولہٗ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارے میں کہا "کافٍ۔ ھَادٍ۔ اَمِیْنٌ۔ عَزِیْزٌ۔ صَادِقٌ۔" اور ابن ابی حاتم نے السُّدِّی کے طریق پر ابی مالکؒ اور ابی صالح دونوں کے واسطے سے ابن عباسؓ اور مرّہ نے ابن مسعودؓ اور بہت سے صحابہؓ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے قولہٗ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارے میں کہا "یہ مقطّعات حروفِ تہجّی ہیں۔ کاف "الملک" سے۔ ہا "اللہ" سے۔ یا اور عین "عزیز" سے اور صاد "المصوّر" سے لیا گیا ہے۔" پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے مگر یہ کہ اس نے کہا کہ "صاد اَلصَّمَدُ سے لیا گیا ہے۔" اور سعید بن منصور نے اور ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے قولہٗ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارے میں کہا "کَبِیْرٌ۔ ھَادٍ۔ اَمِیْنٌ۔ عَزِیْزٌ۔ صَادِقٌ" (یعنی اس کی اصل اتنے کلمات ہیں)۔ اور ابن مردویہ نے الکلبی کے طریق پر ابوصالح سے اور ابوصالح نے ابن عباسؓ سے قولہٗ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنوں میں یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "الکاف الکافی۔ والھآء الھادی والعین العالم۔ والصّاد الصّادق" اور یوسف بن عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ کلبی سے کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنی پوچھے گئے تو اس نے بواسطۂ ابوصالح از اُمّ ہانیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سُنائی کہ حضور صلعم نے فرمایا "کافٍ۔ ھادٍ۔ امینٌ۔ عالمٌ۔ صادقٌ" اور ابن ابی حاتم نے عکرمہؒ سے

قولہٗ "کھیعص" کے متعلق یہ روایت کی ہے کہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "انا الکبیر۔ انا الهادی۔ علی امین صادق" (میں بڑا ہوں، میں رہنما اعلیٰ، امین صادق ہوں) اور محمد بن کعب رحؒ سے قولہٗ "طٰہٰ" کے معنی یوں نقل کئے ہیں کہ "طآء ذی الطّول میں سے ہے (یعنی اس میں جو حرف طآء ہے وہ ذی الطول میں سے لیا گیا ہے)" اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ، محمد بن کعب نے کہا "قولہٗ "طٰسٓمٓ" میں طآ، ذی الطّول میں سے، سین، القدّوس میں سے اور میم، الرّحمٰن میں سے لی گئی ہے"۔

سعید بن جبیر سے قولہٗ "حٰمٓ" کے بارے میں روایت ہو کہ "حآء" الرّحمٰن سے مشتق ہے اور میم "الرّحیم" سے ہے۔ اور محمد بن کعب سے قولہٗ "حٰمٓعٓسٓقٓ" کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "حآ اور میم دونوں حروف "الرّحمٰن" میں سے لئے گئے ہیں۔ عین "علیم" سے۔ سین "القدّوس" سے اور قاف "القاہر" سے لیا گیا ہے" اور مجاہد رحؒ سے یہ روایت کی ہے کہ: "سورتوں کے فواتح تمام مقطوع حروف تہجّی ہیں[1]" اور سالم بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ: "الٓمٓ۔ حٰمٓ اور نٓ یا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا تعالےٰ کے مقطّع اسم ہیں[2]" اور السّدی سے روایت کی گئی ہے کہ "سورتوں کے فواتح پروردگار جلّ جلالہٗ کے اسموں میں سے کچھ اسمار ہیں، جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے[3]" کرمانی نے قولہٗ "قٓ" کے بارے میں بیان کیا ہے کہ "وہ اللہ تعالےٰ کے اسم قادر اور قاہر کا ایک حرف ہے" کرمانی کے سوا کسی دوسرے عالم نے قولہٗ "نٓ" کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ "وہ اللہ تعالےٰ کے اسم "نور" اور "ناصر" کے آغاز کا حرف ہے" اور یہ تمام اقوال دراصل اسی ایک ہی قول، کہ ایسے تمام کلمات حروفِ مقطعات ہیں، کی طرف راجع ہیں، ان میں کا ہر ایک حرف اللہ تعالےٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزو پر اکتفار کرلی جائے، عربی زبان کی ایک مشہور بات ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے:-

"قُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قٓ" یعنی وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی)۔ اور یہ قول "بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٌ وَإِنْ شَرًّا فَا" یعنی وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ (اگر شر چاہو تو شر ہوگا) "وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَا" یعنی إِلَّا أَنْ تَشَاءَ (لیکن تم اگر چاہو)۔ اور ایک شاعر کہتا ہے:-

[1] الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر۔ ۱۲

[2] یعنی اسم میں سے ایک ایک حرف لے گئے ہیں اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہے۔ ۱۲

[3] اُن اسمار کو متفرق طور پر قرآن میں استعمال کیا گیا ہے۔ ۱۲

نادا ھم الا الجموا الا تا ۔ قالوا جمیعًا کُلُّھُمْ الا فا ۔ اور اس اَلَا تا اور اَلا فا سے
اَلَا تَرْکَبُوْنَ اور اَلَا فَارْکَبُوْا مُراد ہے ۔

زجاج نے اسی قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے " اہلِ عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اس کلمہ پر کرتے ہیں جس کا وہ حرف (جزو) ہے " اور ایک قول یہ بھی ہے کہ " جس اسمِ الٰہی کے یہ سب مقطّع حروف قرآن میں آئے ہیں، وہی اسمِ اعظم ہے ۔ مگر ہمیں اس کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروفِ مقطعہ سے کس طرح اس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں " یہ قول ابن عطیّہ نے یونہی نقل کیا ہے ۔ اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " وہ خدا تعالیٰ کا اسمِ اعظم ہے " ابن ابی حاتم نے السُّدّی کے طریق پر روایت کی ہے السُّدّی نے کہا کہ اس تک ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے ۔ ابن عباس نے کہا " الٓمٓ خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسمِ اعظم ہے " اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ " الٓمٓ ۔ طٰسٓمٓ اور صٓ یا انھیں کے مشابہ الفاظ وحروف قسم ہیں ۔ خدا تعالیٰ نے ان کی قسم کھائی ہے اور یہ سب خدا کے نام ہیں " اور اس قول میں تیسرا قول بننے کی صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات بتمامہ اسمائے الٰہی ہیں ۔ اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیّت پائی جاتی ہے کہ پہلے اور دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے ۔ ابنؔ عطیہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ یہی تیسرا قول ہے اور اس کی تائید ابن ماجہ کی اِس روایت سے ہوتی ہے جس کو اس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطۂ ابو نعیم قاری، فاطمہؓ بنت علیؓ بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے اپنے والد علیؓ بن ابی طالب سے سُنا وہ کہتے تھے " یا کٓھٰیٰعٓصٓ اغفرلی " (اے کاف ۔ ھا ۔ یا ۔ عین ۔ صاد ! تو مجھ کو بخش دے) اور یہ روایت بھی اس کی مؤیّد ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انس سے قولہٗ " کٓھٰیٰعٓصٓ " کے بارے میں نقل کیا ہے کہ " یَامَنْ یُّجِیْرُ وَلَا یُجَارُ عَلَیْہِ " (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے اور جو کسی کی پناہ کی محتاج نہیں ہوتی) اشہب سے روایت ہے انھوں نے بیان کیا ۔ میں نے مالک بن انس رضؓ سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام " یٰسٓ " رکھے ؟ تو مالک بن انس رضؓ نے جواب دیا " میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں ۔ کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے " یٰسٓ ۔ وَالْقُرْاٰنِ الْحَکِیْمِ " یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا مسمّیٰ میں خود بنا ہوں " اور کہا گیا ہے کہ یہ حروفِ مقطّعات ، قرآن اور " ذکر " کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں ۔ یہ قول عبد الرزاق نے قتادہؒ سے نقل کیا

ہے اور اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی لکھا ہے۔ مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ "کُلّ ھجاءٍ فی القرآن فھو اسمٌ من اسماء القرآن" (قرآن میں جتنے حروفِ تہجی آئے ہیں، وہ اُس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں)۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی وغیرہ نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنفِ الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بہ کثرت اشخاص اسی بات کے قائل ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں جس طرح کہ شعراء) قصائد کے اوّل میں بَلْ اور لا کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوری کے طریق پر ابن ابی نجیح سے، اور ابن ابی نجیح نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ "الٓمٓ۔ الٓمٓصٓ اور صٓ یا ایسے ہی دوسرے مقطّعات فواتح ہیں کہ ان ہی کے ساتھ خدا نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے۔" اور ابو الشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ مجاہدؒ کا بیان ہے کہ "الٓمٓ۔ الٓرٰ اور الٓمٓرٰ فواتح ہیں۔ خدا نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے۔" راوی یعنی ابو الشیخ کہتا ہے۔ میں نے (ابن جریج سے) دریافت کیا کہ کیا مجاہدؒ نے یہ نہیں کہا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟ ابن جریج نے کہا "نہیں"۔

بیان کیا گیا ہے کہ یہ حروفِ مقطعہ ابجد کے حساب سے ہیں اور اُن کی غرض یہ ہے کہ اُمّتِ محمدیہ کی مدّتِ قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحٰق نے کلبی سے، اُس نے ابو صالح سے ابو صالح نے ابن عباس رضؓ سے، اور ابن عباس رضؓ نے جابر رضؓ سے اور جابر رضؓ نے عبد اللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ "ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلعم کی طرف ہو کر نکلا۔ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرہ کا ابتدائی حصہ "الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سُن کر اپنے یہودی ساتھیوں کے ساتھ اپنے بھائی حیی بن اخطب کے پاس گیا اور اس سے کہنے لگا: "تم لوگ جان رکھو۔ واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس چیز میں جو ان پر نازل کی گئی ہے الٓمٓ۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ پڑھتے ہوئے سُنا ہے۔" حیی اس بات کو سُن کر کہنے لگا "تم نے اپنے کانوں سے سُنا ہے؟" ابو یاسر نے جواب دیا "بیشک"۔ اس کے بعد حیی بن اخطب کئی بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب نے آپ سے دریافت کیا "کیا آپ کو یاد ہے کہ اس کتاب میں سے جو آپ پر نازل ہوئی ہے الٓمٓ

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ" کی تلاوت فرما رہے تھے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "ہاں یاد ہے"، یہودیوں نے کہا " اللہ تعالےٰ نے آپ سے قبل بہت سے نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالےٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کردی ہو اور یہ بتادیا ہو کہ اس نبی کی امت کب تک قائم رہے گی۔ مگر آپ کو یہ بات بتادی گئی ہے "الٓمّٓ" میں الف کا ایک۱، لام کے تیس۳۰ اور میم کے چالیس۴۰ عدد ہیں۔ جو مجموعی طور پر اکھتر۷۱ سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی امت کا زمانہ صرف اکھتر۷۱ سال ہے؟" پھر اس نے کہا "اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)! آیا اس کلمہ کے ساتھ کا کوئی دوسرا کلمہ اور بھی ہے؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ہاں، ہے "الٓمّٓصٓ"، حیی بن اخطب نے کہا "یہ اس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف کا ایک۱، لام کے تیس۳۰، میم کے چالیس۴۰ اور صاد کے نوّے۹۰ عدد ہیں، جس کا مجموعہ ایک سو اکسٹھ۱۶۱ سال ہوا۔ اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ہاں "الٓرٰ" ہے" حیی نے کہا "یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک۱، لام کے تیس۳۰، میم کے چالیس۴۰ اور رے کے دو۲۰۰ سو۔ جملہ دو سو اکھتر۲۷۱ سال ہوئے۔" پھر اُس نے کہا "اس میں شک نہیں کہ آپ کا معاملہ ہم کو اُلجھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپ کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت زیادہ" اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا "چلو اس کے پاس سے اُٹھ چلو" (یعنی رسول اللہ صلعم کے پاس سے)۔ اس کے بعد ابو یاسر نے اپنے بھائی حیی اور اُس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا "تمھیں کیا معلوم کہ شاید اللہ تعالےٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرمادی ہوں۔ اکھتر۷۱، ایک سو اکسٹھ۱۶۱ اور دو سو اکھتر۲۷۱ کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس۷۳۴ سال ہوتا ہے۔" اس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا "ہم پر تو یہ واضح نہیں ہوئی ہے" (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ ان کی سمجھ میں نہیں آیا) چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ۔ الآیۃ" ان ہی یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ابن جریرؒ نے اِس حدیث کو اسی طریق سے، اور ابن المنذر نے دوسرے طریقہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصّل طور پر کی ہے۔

ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ "الٓمّٓ" کے بارے میں ابو العالیہ

کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "الٓمٓ" میں یہ تین حروف اُن انتیس ۲۹ حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حرف ایسے ہیں کہ اُن میں کوئی نہ کوئی حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے۔ اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدتوں اور ان کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح، لام خدائے تعالیٰ کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے آلاءُ اللہ (خدا کی نعمتیں)، لام سے لطف اللہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مجدُ اللہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے (اور مدتو کی مثال)، الف سے ایک سال، لام سے تیس ۳۰ اور میم سے چالیس ۴۰ (سال) نکلتے ہیں"۔ الخویی نے لکھا ہے "بعض ائمہ نے قولہ تعٰ " الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ "، سے یہ بات پیدا کی تھی، کہ مسلمان ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی ظہور پذیر ہوا جیسا کہ انھوں نے کہا تھا"سہیلی نے لکھا ہے "شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں ان میں سے مکرر حروف نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس امتِ (محمدیہ) کے بقا کی مدت کی طرف اشارہ ہو"۔

ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال صحیح نہیں اور نہ اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ابن عباس رضہ سے حروفِ مقطعات کا حروفِ ابجد سے شمار لینے کی سخت ممانعت ثابت ہے اور انھوں نے اِس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبدہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی"۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے سفرنامے کے فوائد (حواشی) میں یہ بات بیان کی ہے کہ "سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروفِ مقطعہ کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس کے بارے میں بیس ۲۰ بلکہ اس سے بھی زیادہ قول معلوم ہوئے ہیں۔ مگر میں نہیں جانتا کہ ان اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا ہے اور نہ ان اقوال سے کوئی اِن حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا جس بات کو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ "اگر اہلِ عرب اِس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ اِن حروف کا ان کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے وُہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی کا اظہار کرتے۔ لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے، معاملہ اِس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے "حٰمٓ ۱ فُصِّلَتْ" اور "صٓ" وغیرہ حروفِ مقطعات کی تلاوت کی گئی، اور انھوں نے اس پر اعتراض نہیں کیا

بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ، مشرکینِ عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کا حد سے بڑھا ہوا شوق اور اس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہٰذا یہ حروفِ مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ یہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ اور یہی امر اِس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہلِ عرب کے یہاں معروف تھا۔ اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا"

اور کہا گیا ہے کہ "یہ حروفِ مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ "نداء" میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار کرنے کا فائدہ مدّنظر رہتا ہے"۔ مگر ابن عطیہؒ نے اِس قول کو ان حروف کے فواتح کہے جانے کا مخالف شمار کیا ہے۔ حالانکہ ابو عبیدہؓ کا الٓمٓ کو افتتاحِ کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ الخویی کا قول ہے "حروفِ مقطعہ کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے۔ اِس لئے کہ قرآن شریف کلامِ عزیز (معزز و بزرگ) ہے اور اس کے فوائد بھی قابلِ عزت ہیں۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنبّہ (ہوشیار) شخص کو سُنایا جائے اور اسی واسطے یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بعض اوقات نبی صلعم کو دنیا میں مشغول ہوتا دیکھ کر حضرت جبرئیلؑ کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلعم کے پاس جائیں تو پہلے الٓمٓ اور حٰمٓ کہیں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُن کی آواز سُن کر ان کی طرف متوجہ ہو جائیں اور کلامِ الٰہی کو کان لگا کر سُنیں"۔ الخویی نے لکھا ہے کہ "اللہ تعالےٰ نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلا اور اَمَا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے۔ اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معہود الفاظ تنبیہ کے لئے استعمال کئے جائیں، تاکہ وہ رسول اللہ صلعم کے گوش گزار ہونے کے لئے بلیغ تر ہو سکیں"۔

کہا گیا ہے کہ "اہلِ عرب قرآن کو سُنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے (یعنی غُل مچاتے اور اُس کو نہیں سُنتے تھے) اِس واسطے اللہ تعالےٰ نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی، تاکہ وہ اُسے سُن کر حیرت میں آجائیں اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سُننے پر آمادہ کر سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سُن کر اُدھر توجہ کریں گے تو آگے سُننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پائے گا اور قلوب میں رقّت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو جائے گی"۔ بعض علماء نے اس بات کو ایک مستقل قول

شمار کیا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اگلے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ وابستہ ہے اور کوئی مستقل علیحدہ قول نہیں ہے، اس لئے کہ اِس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروف کے ذکر سے یہ فائدہ مقصود ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجا یعنی ا ب ت ہی سے مرکب اور مرتب ہونے پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن شریف کا کچھ حصّہ مقطّع (ابجد ابجد) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ ہیں اور اس سے غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے، وہ معلوم کرلیں کہ قرآن شریف بھی انہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں اور یہ بات ان لوگوں کے قائل کرنے اور اُن کے قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو کیونکہ اہلِ عرب باوجود یہ معلوم کرلینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُترا اور اُن ہی حروفِ ہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں، پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدّی کو قبول کرنے سے عاجز رہے کہ اس کے مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کرسکیں۔

کہا گیا ہے کہ اِن حروفِ مقطّعات کے استعمال کرنے سے یہ بتانا تھا کہ، جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے، وہ یہ ہیں۔ چنانچہ حروفِ تہجّی میں سے چودہ۱۴ حرف مقطّع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے ہیں اور یہ تعداد مجموعی حروفِ ہجا کی نصف (آدھی) ہے۔ اور پھر یہ بھی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف مذکور ہیں۔ مثلاً حروفِ حلق میں (جو چھ۶ ہیں) حا، عین اور ھا (صرف تین حرف)۔ اُن حروف میں سے ہیں جن کا مخرج حلق کا بالائی حصّہ ہے قاف اور کاف (دو حروف)۔ شفہی (ہونٹوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم۔ حروفِ مہموسہ میں سے سین۔ حا۔ کاف۔ صاد اور ھا۔ شدیدہ میں سے ہمزہ۔ طا۔ قاف اور کاف۔ مطبقہ میں سے طا اور صاد مجہورہ میں سے ہمزہ۔ میم۔ لام۔ عین۔ را۔ طا۔ قاف۔ یا اور نون۔ مستعیلہ میں سے قاف۔ صاد اور طا۔ منخفضہ میں سے ہمزہ۔ لام۔ میم۔ را۔ کاف۔ ھا۔ یا۔ عین۔ سین۔ حا اور نون اور، حروفِ قلقلہ میں سے کاف اور طاء۔ اور پھر (یہ خوبی بھی قابلِ لحاظ ہے کہ) خدائے تعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے ہیں اور دو۲ دو۲ حرف بھی، اور تین تین اور چار چار اور پانچ پانچ حروف بھی یکجا ذکر فرمائے ہیں۔ کیونکہ کلام کی ترکیبیں اس انداز پر ہوتی ہیں اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ "حروفِ مقطعہ ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب (یہود ونصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی کہ "عنقریب اللہ تعالیٰ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اوّل میں حروفِ مقطعہ ہوں گے"۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارے میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے، وہ وہی ہیں جن کو اوپر بیان کر دیا گیا ہے"۔

اِن اقوال میں سے بعض اقوال ایسے بھی ہیں، جن کے مقابلے میں اور اقوال بھی موجود ہیں چنانچہ کہا گیا ہے کہ، طٰہٰ اور یٰسٓ "یَارَجُل" یا "یَامُحَمَّدُ" یا "یَااِنسَانُ" کے معنی میں آئے ہیں اور اس کا بیان معرّب کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے اور کہا گیا ہے "یہ دونوں الفاظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اِس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب — العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت یٰسٓ کے "یَاسِیْنَ" فتحہ نون (سین کا ملفوظی نون مُراد ہے) کے ساتھ پڑھے جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اِلْ یَاسِیْنَ"[له] سے بھی۔ اور کہا گیا ہے کہ طٰہٰ سے مُراد ہے "طَاءِ الْاَرْضَ" یا "اِطْمَئِنَّ" کہ اِس صورت میں وہ فعل امر ہوگا۔ اور اس میں ھا مفعول کی ضمیر یا سکتہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ طٰہٰ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ، وہ ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول اِفْعَلْ (کرو۔ فعل امر)۔ اور کہا گیا ہے کہ طٰہٰ بہ معنی "یَا بَدْر" (چودھویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طا کے عدد ہیں نو اور ھا کے عدد ہیں پانچ، ان کا مجموعہ چودہ ہوا، اور اِس تعداد سے "بدر" کی طرف اشارہ ہے جو چودھویں شب میں ماہِ تمام بنتا ہے یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے۔ اور اسی نے قولہ تعالیٰ یٰسٓ کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں "یَا سَیِّدَ الْمُرْسَلِیْنَ" (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ "صٓ" کے معنی صَدَقَ اللّٰہُ ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "اُقْسِمُ بِاللّٰہِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ" (میں اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا، صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صَادِ یَامُحَمَّدُ بِعَمَلِكَ الْقُرْاٰنَ" (اے محمد صلعم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صَید کرو) یعنی اپنے عمل کا اس کے ساتھ مقابلہ کرو اور دیکھو کہ آیا تم اسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں؟ لہٰذا یہ اَلْمُصَادَةُ مصدر سے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ

[له] "اِلْیَاسِیْنَ" بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروّجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔

اور موازنہ کرنا)۔ اور حسینؒ سے مروی ہے کہ ص یعنی حادث القرآن" سے مراد یہ ہے کہ اس میں نظر کرو۔ اور سفیان بن حسینؒ سے مروی ہے کہ حسنؒ اس کی قرأت "صَادِ الْقُرْاٰن" کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خداتعالیٰ فرماتا ہے کہ "عَارِضِ الْقُرْاٰنَ" یعنی قرآن کا اپنے عمل سے) مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "ص" ایک دریا کا نام ہے جس پر خدائے تعالیٰ کا عرش ہے"۔ اور کہا گیا ہے کہ "ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مُردوں کو زندہ کیا جاتا ہے"۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں "صَادَ مُحَمَّدٌ قُلُوْبَ الْعِبَادِ" (محمد صلعم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا)۔ ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان کیا ہے۔ اور اس نے قولہ تعالیٰ "الٓمٓصٓ" کے بارے میں بیان کیا ہے کہ، اس کے معنی ہیں "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ"۔ حٰمٓ کے معنی یہ بتائے ہیں کہ "وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں"۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "حُمَّ[1] مَا هُوَ كَائِنٌ" ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا اُس کا حُکم دیدیا گیا)۔ اور قولہ تعالیٰ "حٰمٓعٓسٓقٓ" کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہِ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے کہ "قٓ" ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔ اِس بات کو عبدالرزاق نے مجاہد سے روایت کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اِس سے مُراد ہے "اُقْسِمُ بقوۃ قلب مُحَمَّدٍ صلی اللہ علیہ وسلم (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں)"۔ پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ، یہ قولہ تعالیٰ "قُضِیَ الْاَمْرُ" کے آغاز کا حرف "ق" ہے، جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "قف یا محمدؐ علی اداء الرسالۃ و العمل بما اُمِرْتَ" (اے محمدؐ! تم رسالت کو ادا کرنے پر اُٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اس پر عمل کرو۔) یہ دونوں قول کرمانیؒ نے بیان کئے ہیں۔

"نٓ" اس کی بابت ایک قول ہے کہ مچھلی (حُوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانیؒ نے مرفوع طور پر ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلے خداتعالیٰ نے جو چیز پیدا کی، وہ "قلم" اور "حُوت" (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ! قلم نے عرض کی "کیا لکھوں؟" ارشاد ہوا "لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روز قیامت تک"۔ پھر ابن عباسؓ نے قرارت کی "نٓ وَالْقَلَمِ"۔ لہٰذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ "ن" سے لوحِ محفوظ مراد ہے۔ یہ ابن جریرؒ نے مرسل بن قُرّۃؒ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ "ن" سے دَوات مُراد ہے۔ اِس کی روایت بھی ابن جریر ہی نے حسنؒ اور قتادہؒ سے کی ہے۔ ابنِ قتیبہ

---

[1] "حُمَّ" بمعنی قضی۔ حکم دیدیا۔

نے اپنی کتاب غریبُ القرآن میں بیان کیا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ "ن" سے مُراد روشنائی ہے۔ اور کرمانیؒ نے جاحظ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ "ن" قلم ہی کو کہتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ "وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے"۔ اس کو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب المبہمات میں ذکر کیا ہے۔ ابن جنی کی کتاب المحتسب میں ہے کہ ابن عباسؓ نے حٰمٓ سٓقٓ کی قراءت بغیر عین کے کی ہے اور کہا ہے کہ، "سین سے ہر ایک وہ فرقہ مُراد ہے جو کہ ہوگا اور ق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی"۔ ابن جنی کا قول ہے کہ "اس قراءت میں اِس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سُورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں۔ اور اگر کہیں یہ اللہ تعالےٰ کے اسماء ہوتے، تو اُن میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اِس حالت میں (جب کہ ان کی تعریف کر دی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے، اس لئے کہ اعلام کو ان کے اعیان (جمع عین، جوہر و ذات) کے ساتھ ادا کرنا چاہیئے اور ان میں کوئی تحریف جائز نہیں"۔ الکرمانی نے اپنی کتاب غرائبُ القرآن میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "الٓمٓ۔ اَحَسِبَ النَّاسُ" میں جو استفہام ہے وہ یہاں اِس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) اس سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ ہیں)۔

خاتمہ

بعض علماء نے اِس موقع پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "آیا مُحکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں، تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح تمہارا وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے جو تم نے اللہ تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور یکساں ہونے اور اس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت بنایا ہے؟" اس سوال کا جواب ابو عبد اللہ نکرباذی نے اِس طرح دیا ہے کہ "محکم من وجہٍ متشابہ کے مانند ہے اور من وجہٍ اس کے خلاف ہے (اور چونکہ عام و خاص "من وجہٍ" میں دو مادّے افتراق کے اور ایک مادّہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہٰذا جب تک کہ واضع کی حکمت معلوم نہ کرلی جائے اور یہ نہ تصوّر کر لیا جائے کہ، واضع قبیح امر کو مختار نہیں سمجھتا اس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال

کیا جاسکے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضع لغت ایک سے زائد وجہ کا محتمل نہیں ہوتا، لہٰذا جو شخص اس کو سُنے گا ممکن ہے کہ وہ اُسی وقت اُس کے ساتھ استدلال کر سکے۔ مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور وفکر کی حاجت ہوگی۔ تاکہ اُسے مطابق وجہ پر محمول کیا جاسکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ مُحکم اصل ہے اور اصل کا درجہ مقدم اور اسبق ہوتا ہے۔ نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا عِلم اجمالی ہوتا ہے۔ اِس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتّفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

بعض علماء نے کہا ہے "اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرائع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اِس بات میں کیا حکمت تھی کہ جو متشابہ آیتیں نازل کی گئیں" جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اس کا علم ممکن ہے تو اُس کے بہت سے فائدے ہیں منجملہ ان کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کے اِس طرح سے غور وفکر کرنے کا مُوجب ہوتا ہے جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس کی باریکیوں کو معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے اور اِس میں شک نہیں کہ دقائق قرآن شریف کی معرفت کی طرف توجہ کا ہونا بہت بڑے قرب وثواب کا باعث ہے۔ اور دوسرا انفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کے فہم اور ان کے مراتب کا فرق عیاں ہوتا ہے۔ ورنہ اگر تمام قرآن شریف اِس طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی، تو اس کے سمجھنے میں تمام خلق کا درجہ یکساں اور مساوی ہوتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہو سکتی۔ اور اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا عِلم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں، تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ ازاں جملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تاکہ وہ ان کی حدود کا لحاظ رکھیں اور ان پر توقّف کریں، ان کا علم اللہ تعالیٰ کے سُپرد کر کے اپنے قصورِ فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکامِ الٰہی کو تسلیم کر لیں اور تلاوت کے لحاظ سے اُن کی قرارت ویسی ہی عبادت سمجھیں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت عبادت سمجھتے ہیں گو اس کا حکم نافذ نہیں۔ یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں ہے۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمائی ہے، ورنہ کیا وجہ ہوسکتی تھی کہ اہلِ عرب جو اپنی زبان کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور جنھیں فصاحت وبلاغت کا دعویٰ تھا وہ اس طرح کے متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہتے

حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس انھیں یقین آگیا کہ یہ تاثیر کلامِ الٰہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہو سکتی۔ جو اُن کو اس کی سمجھ سے عاجز بنا دے۔

امام فخر الدینؒ کا قول ہے" وہ شخص ملحد ہے جو قرآن شریف پر اِس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ، اُس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں۔ اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ" تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلّف ہونے کے لئے قائل ہو۔ مگر اسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سب نے ایک تماشہ بنا رکھا ہے اور ہر ایک مذہب کا شخص اسی کے ساتھ استدلال کرکے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری کو جبر کی آیتوں سے تمسک ہے۔ مثلاً قولہ تعؐ " وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِہِمْ اَکِنَّۃً اَنْ یَّفْقَہُوْہُ وَفِیْۤ اٰذَانِہِمْ وَقْرًا" اور قدری کہتا ہے کہ یہ (جبری عقائد) کافروں کا مذہب ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ، اللہ سُبحانہٗ وتعالیٰ اُن کی اس حالت کی حکایت ان ہی کی زبانی اور اُن کی مذمّت کرنے کے موقع پر کی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنے قول " وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا فِیْۤ اَکِنَّۃٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَاۤ اِلَیْہِ وَفِیْۤ اٰذَانِنَا وَقْرٌ" میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا ہے۔ اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے کہ " وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ" پھر رویت (دیدار) الٰہی کا منکر، قولہ تعؐ " لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" سے تمسک کرتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا، قولہ تعؐ " یَخَافُوْنَ رَبَّہُمْ مِّنْ فَوْقِہِمْ" اور " اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی" کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا، قولہ تعؐ " لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" کو اپنا متمسّک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کے موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ قرار دیتا ہے۔ حالانکہ اس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیحیں اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہٰذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہو سکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دینی معاملے میں رُجوع کرنا ضروری اور فرض ہو۔ اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب نازل فرمائے؟" اِس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ" علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے بیان ہونے کے بہت سے فائدے ذکر کئے ہیں۔ از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ متشابہات کا بیان کرنا، معنی اور مُراد کی تہہ تک پہنچنے کے لئے مزید مشقّت کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہو اتنا ہی ثواب بھی زیادہ ملے گا اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہوتا مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کر سکتا تھا۔

بلکہ وہ صراحتاً اس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بات ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے اور اُسے قبول کرنے، اور اس پر غور کر کے اُس سے نفع اُٹھانے سے نفرت پیدا کرتی۔ لہٰذا جب قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر مشتمل ہے۔ تو اب ہر ایک مذہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدہ کی تائید اور طرفداری کرنے والی بات مل جانے کی طمع رہے گی۔ اور تمام اہلِ مذاہب اس کو دیکھیں گے، اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت غور کے ساتھ اس کے معنی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہمِ قرآن کی جدّ و جہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں گے تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر ان کو تمام مطالب بخوبی بتا دیں گی۔ اور اس طرح سے ایک گرفتارِ باطل کو بھی بطلان کے پھندے سے نکل کر منزلِ حق تک پہنچ سکنا نصیب ہو سکے گا۔

ازاں جملہ ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ اور اس بات کو معلوم کرنا زبان دانی، نحو، معانی، بیان اور اصولِ فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو ان بہت سے علموں کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے جس کی وجہ سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ ان فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقے کے لوگوں کو دعوتِ حق دینے کے لئے ہے۔ اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں تک رسائی حاصل کرنے کی عادی نہیں ہوتی ہیں۔ لہٰذا عوام میں سے جو شخص بھی پہلے پہل کسی ایسی ذات کی موجودگی کے متعلق سُنتا، جو کہ نہ جسم ہے نہ متحیز اور نہ مشارٌ الیہ ہے۔ تو وہ شخص یہی گمان کرتا کہ یہ کوئی وجود (ہستی) نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اور اِس خیال سے وہ تعطیل (انکارِ باری تعالیٰ کے عقیدے) میں مبتلا ہو جاتا لہٰذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب کیا جائے جو اُن کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض اُمور پر دلالت کرتے ہوں۔ اور اسی کے ساتھ اِس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی شامل کر لیا گیا جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اوّل جس کے ساتھ پہلی مرتبہ بندوں کو مخاطب کیا جائے، وہ منجملہ متشابہ کے ہو گی۔ اور دوسری قسم کا خطاب جو کہ آخر میں اُن پر خطاب کو بالکل واضح کر دے وہ محکمات میں شمار ہو گا۔

چوالیسویں نوع

قرآن شریف کے مقدم اور مؤخر مقامات

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم وتاخیر ہے، اُن کی دو قسمیں ہیں:۔
قسم اوّل وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے۔ اور جب یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم وتاخیر کے باب سے ہیں تو اُن کے معنی واضح ہوجاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ "قتادہ" نے کہا۔ یہ آیت تقدیم کلام کی قسم میں سے ہے (ورنہ اللہ تعالیٰ فرماتا لا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فی الحیاۃ الدنیا انما یرید اللہ لیعذبهم بها فی الآخرۃ۔ (یعنی اے پیغمبرؐ! تم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور ان کی اولاد پسند نہ آئے، اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے اُنکو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے یعنی مُنافق دنیا میں چین سے رہ کر خدا تعالیٰ سے غافل ہیں، اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے") قتادہ ہی سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى" کے متعلق بھی تقدیم وتاخیر کلام کا ہونا مروی ہے۔ قتادہ نے کہا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "لَوْلَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا" (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقررہ منجانب اللہ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ ان کو یعنی کفار کو عذاب جھپٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہدؒ سے قولہ تعالیٰ "أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا قَيِّمًا" کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ "یہ بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہے، اصل عبارت کی تقدیر "أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ قَيِّمًا وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا" ہے۔ اور قتادہ نے قولہ تعالیٰ "إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ" کے بارے میں بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا ہے اور تقدیر عبارت "رَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُتَوَفِّيكَ" بیان کی ہے۔ عکرمہ قولہ تعالیٰ "لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" کو اسی قبیل

سے قرار دے کر اس کی تقدیر "لَهُمْ یَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِیْدٌ بِمَا نَسُوْا" بیان کی ہے اور ابن جریر نے قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّیْطٰنَ اِلَّا قَلِیْلًا" کے بارے میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ "یہ آیت مقدّم و مؤخّر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہیئے" اذاعوا بہ الا قلیلا منہم ولولا فضل اللہ علیکم ورحمتہ لم ینج قلیل ولا کثیر" پھر اسی راوی نے قولہ تعالیٰ "فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً" کے بارے میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ان لوگوں (بنی اسرائیل) نے جب اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا تو دیکھتے ہی انھوں نے بہ آواز بلند "اَرِنَا اللّٰهَ" کہا تھا"۔ ابن عباسؓ نے کہا "یہ مقدّم و مؤخّر (کلام) ہے"۔ ابن جریرؒ کا قول ہے ابن عباس رضؓ کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے دیدارِ الٰہی کا سوال بلند آواز سے (غل مچا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْهَا" بھی اسی قبیل سے ہے بغویؒ نے کہا ہے کہ "اگرچہ یہ آیت تلاوت میں مؤخّر ہے، لیکن یہی قصّہ کی ابتداء ہے"۔ اور واحدیؒ کا بیان ہے کہ "قاتل کے بارے میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا۔ مگر اُسی اختلاف کا حال کلام میں اِس لئے مؤخّر کیا گیا کہ اللہ جل شانہٗ نے پہلے فرمادیا "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ الآیہ" اور اِس سے مخاطبین کو معلوم ہوگیا تھا کہ گائے صرف اِس واسطے ذبح کی جائے گی تاکہ اس قاتل پر دلالت کرسکے جس کی ذات ان لوگوں سے مخفی ہے۔ جب اِس بات کا علم ان کے نفوس میں قرار پذیر ہوگیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے بعد ہی فرمایا "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْهَا" (اور جب کہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے) زاں بعد تم نے موسیٰؑ سے اِس بارے میں دریافت کیا۔ تو انھوں نے کہا "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" (بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو) اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ" کہ اس کی اصل "هَوَاهُ اِلٰهَهٗ" ہے یعنی (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) اِس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے، وہ کبھی قابلِ مذمت نہیں ہوسکتا۔ مگر اس آیت میں مفعول دوم "اِلٰهَهٗ" مقدم کردیا گیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلائی مقصود تھی۔ اور قولہ تعالیٰ "اَخْرَجَ الْمَرْعٰى فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰى" کی تفسیر "اخضر" (سبز فام) کی جائے اور اُسے "اَلْمَرْعٰى" کی صفت قرار دیا جائے تو یہ آیت بھی مقدّم و مؤخّر کے باب سے ہوگی یعنی اس کی اصل عبارت "اَخْرَجَهٗ اَحْوٰى فَجَعَلَهٗ غُثَآءً" (خدا نے سبزہ کو ہرا بھرا نکالا اور پھر اس کو کوڑا کردیا) اور "اَحْوٰى" کو جو مرعیٰ کی صفت ہے رعایتِ

فاصلہ (آیت کے آخر) کے لئے مؤخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "غَرَابِیْبُ سُوْدٌ" اس کی اصل "سُوْدٌ غَرَابِیْبُ" ہے کیونکہ "غِرْبِیْب" کے معنی سیاہ فام کے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَضَحِکَتْ فَبَشَّرْنَاهَا" دراصل "فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِکَتْ" ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ" یعنی "لَهَمَّ بِهَا" (وہ اُس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس طرح هَمّ (مائل ہونے) کو یوسف ؑ سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں جن کے معنی میں ظاہری طور پر کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے۔ علامہ شمس الدین بن الصائغ نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب "المقدّمہ فی سرّ الالفاظ المقدمۃ" تالیف کی ہے۔ جس میں ان کا بیان ہے کہ "تقدیم و تاخیرِ کلام کے بارے میں جو حکمت عام طور پر مشہور ہے۔ وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہ ؒ نے اپنی "الکتاب" میں بیان کیا ہے کہ "گویا اہلِ زبان اس چیز کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان اہم ہوتا ہے۔" اور پھر سیبویہ ؒ نے اپنے اِس قول کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے۔ ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اُس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتابِ عزیز (قرآن) میں اُس کی دسؔ انواع پائی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) **تبرّک**۔ (برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً اہم امور کے بیان میں اللہ تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ"۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ الآیہ"۔

(۲) **تعظیم**۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ الآیہ" و قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ الآیہ" و قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْهُ"۔

(۳) **تشریف** (عزّت دینا) اس کی مثال نر کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ الآیہ" میں ہے۔ آزاد کو غلام پر مقدم کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی" میں ہے۔ زندہ کو مُردہ پر مقدم رکھنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ الآیہ" میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ" میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ

لِتَرْكَبُوْهَا" سماعت کو بصارت پر مقدم رکھنا اس کی نظیر ہے۔ قولہٗ "اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ" اور قولہٗ "اِنْ اَخَذَ اللّٰهُ سَمْعَكُمْ وَاَبْصَارَكُمْ الآیہ" ابن عطیہؒ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اس نے اسی آیت سے سمع کے بصر سے افضل ہونے پر استدلال کیا تھا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی صفت میں "سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ" سمع کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور اسی تشریف کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيْثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُّوْحٍ الآیہ" میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوحؑ اور ان کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے۔ اور اپنے قول "مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ" میں رسولؐ کو۔ اور قولہٗ "وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ" میں نے مہاجرین کو مقدم کیا ہے۔ قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو مقدم کیا ہے۔ سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بعد صدیقین کا پھر شہیدوں کا اور ان کے بعد صالحین کا ذکر کیا ہے۔ اسمٰعیلؑ کو اسحٰقؑ پر مقدم رکھا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسمٰعیلؑ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کی اولاد ہونے اور اسحٰقؑ سے عمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰؑ کو ہارونؑ پر مقدم رکھا۔ کیونکہ حضرت موسیٰؑ کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا۔ اور سورۂ طٰہٰ میں ہارونؑ کا ذکر موسیٰؑ پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبرئیلؑ کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیلؑ پر مقدم ذکر کیا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جبرئیلؑ، میکائیلؑ سے افضل ہیں۔ اور اپنے قول "مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ" اور "يُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّيْرُ صٰٓفّٰتٍ" میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم بیان کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "تَاْكُلُ مِنْهُ اَنْعَامُهُمْ وَاَنْفُسُهُمْ" میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر اَنعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا۔ بخلاف سورۂ عبس کی آیت کے کہ اس میں پہلے "فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰى طَعَامِهٖٓ" آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لَكُمْ کا مقدم کرنا بہتر تھا۔ اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بیان کیا ہے۔ آسمان کو زمین پر، سورج کو چاند پر، بجز ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہٗ "خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا وَّجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا وَّجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا" ہے کہ اس کی وجہ رعایتِ فاصلہ قرار دی گئی ہے۔ اور ایک قول میں ہے کہ آسمان والے جن کی طرف فِيْهِنَّ کی ضمیر عائد ہوتی ہے وہ چاند سے زیادہ نفع اٹھاتے ہیں، اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا۔ کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضو بہم

پُہنچاتی ہے اور غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" ہے۔ کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے۔ اور یہ بات کہ پھر "يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى" میں "اَخْفٰی" کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ، یہاں رعایت فاصلہ (آیت) کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔

(۴) **مناسبت۔** یہ یا تو سیاقِ کلام کے لئے متقدم کی مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ" میں ہے کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگرچہ سراح اور اراحت کی۔ دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی اراحت کی حالت میں جو کہ ان کے بوقتِ شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے، زیادہ قابلِ فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں (اُن کی کوکھیں بھری ہوتی ہیں) اور سراح کی حالت یعنی جب کہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں۔ اس وقت اُن کا حُسن وجمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے کیونکہ وہ خماص ہوتے ہیں۔ یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا" بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم ہے کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا" میں خوف کا ذکر پہلے کیا۔ کیونکہ بجلیاں پہلی چمک کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں۔ اور پانی بہت سی مرتبہ پے در پے چمک کے بعد ہی برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ" میں ماں (یعنی بی بی مریمؑ) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰؑ) سے پہلے کیا کیونکہ سیاقِ کلام میں انہی کا ذکر ہو رہا تھا۔ اور پہلے اللہ تعالیٰ فرما چکا تھا کہ "وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" لہٰذا موقع کی مناسبت سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً" میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰؑ کا ذکر گزر جانا۔ اس مقام پر ابن مریمؑ (عیسیٰؑ) کے ذکر کو مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا" میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حُکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ پیشتر کی آیت "إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ" میں سیاقِ کلام حکم ہی کے مناسبِ حال تھا۔

یا ایسے لفظ کی مناسبت ہوتی ہے جو تقدم اور تاخر کے باب سے ہو (یعنی انہی معنوں میں آتا ہو جیسے قولہ تعالیٰ "الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ" وقولہ "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ" وقولہ تعالیٰ "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ" وقولہ تعالیٰ "بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" وقولہ تعالیٰ "ثُلَّةٌ

مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ" وقولہ تعؔ "لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ" وقولہ تعؔ "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ" اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى" اور قولہ تعالیٰ "جَمَعْنٰكُمْ وَالْاَوَّلِيْنَ" میں مؤخّر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔

(۵) **ہمّت** بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے آیت میں تقدّم وتاخّر ہوتا ہے تاکہ اُس میں سُستی اور سہل انگاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دَین (قرض) پر وصیّت کو مقدم کرنا ہے۔ قولہ تعؔ "مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَاۤ اَوْ دَيْنٍ" کہ یہاں وصیّت کا ذکر اس بات کے باوجود کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدّم ہونا چاہئے محض اسے برانگیختہ کرنے کے لئے پہلے کیا، تاکہ لوگوں سے تعمیلِ وصیّت میں سُستی نہ ہونے پائے۔

(۶) **سبقت**۔ یہ یا تو زمانی ہوتی ہے مگر ایجاد کے اعتبار سے جیسے لیل کا تقدم نہار پر، ظلمات کا نور پر، آدمؑ کا نوحؑ پر، نوحؑ کا ابراہیمؑ پر، ابراہیمؑ کا موسیٰؑ پر، موسیٰؑ کا عیسیٰؑ پر، داودؑ کا سلیمانؑ پر۔ اور قولہ تعؔ "اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ" میں ملائکہ کا تقدّم ناس پر، عاد کا تقدّم ثمود پر۔ اور قولہ تعؔ "قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ" میں ازواج کا تقدّم ذرّیت پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" میں سِنة (جھپکی) کو نوم (نیند) پر مقدّم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانہ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعؔ "صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى" وقولہ تعؔ "وَاَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَاَنْزَلَ الْفُرْقَانَ" میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعؔ "اِرْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا" و "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ الآية" اور "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ" میں ہے کہ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم بھی اسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے پہلے شروع کیا ہے" اور یا وہ سبقت بالذّات ہوگی۔ جیسے قولہ تعؔ "مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" وقولہ تعؔ "مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ" میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ ان میں سے ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذّات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعؔ "اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى" میں اس کے خلاف کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برانگیختہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا ہے۔

(۷) **سببیّت**۔ مثلاً عزیز کا تقدّم حکیم پر۔ اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی عزت پہلے ہے اور حکمت اس کے بعد۔ اور علیم کو حکیم پر تقدم کا سبب یہ ہے کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔ اور سُوْرَۃُ الْاَنْعَام میں حکیم کے علیم پر مقدّم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد کے ملنے کا وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ" میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدّم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "لِکُلِّ اَفَّاكٍ اَثِیْمٍ" میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا "یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ" میں غضِّ بصر (نیچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا کیوں کہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) **کثرت**۔ قولہ تعالیٰ "فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَّمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ" کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ الآیہ" اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر **مقتصد** کا ذکر کیا اور اس کے بعد **سابق** کا۔ اور اسی وجہ سے **سارق** کو **سارقہ** پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ اور **زانیہ** کا ذکر **زانی** پر مقدم کیا کیونکہ زنا عورتوں میں ہی زیادہ ہوتا ہے۔ **رحمت** کو **عذاب** پر قرآن کے بیشتر مواقع پر مقدّم بیان کیا ہے، اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ "اِنَّ رَحْمَتِیْ غَلَبَتْ غَضَبِیْ" (بے شک میری رحمت میرے غضب پر غالب آئی ہے) اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ وَاَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ" کے بارے میں **ابن حاجب**ؒ نے اپنی **امالی** میں لکھا ہے کہ **ازواج** کو اس واسطے مقدّم کیا گیا کہ اصل مقصود ان میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا۔ اور اس بات کا ازواج میں پایا جانا اولاد کی نسبت زیادہ ہوتا ہے اور پھر طرز بیان معنی مُراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دلنشین ہے۔ اس لئے ازواج کو مقدّم کیا۔ یا قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ" میں اموال کو مقدم کرنے کی علّت یہ ہے کہ مال و دولت اور فتنہ و فساد قریب قریب ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰۤى اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰى" (بیشک انسان جب خود کو تونگر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے) اور اولاد فتنہ کو لازم کرنے میں مال کی طرح ہرگز نہیں ہے اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) **ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی**۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ یَّمْشُوْنَ بِهَاۤ اَمْ لَهُمْ

اَیْدٍ یَّبْطِشُوْنَ بِهَا الآیہ" کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنےٰ شے کے ساتھ ابتدا کی۔ اِس واسطے کہ "یَدٌ" (ہاتھ) "رِجلٌ" (پیر) سے "عَینٌ" (آنکھ) یَدٌ سے اور "سمع" (کان) "بَصر" (آنکھ) سے اشرف و بزرگ تر ہے۔ اور ابلغ (بہت بلیغ بات) کو مؤخر کرنا بھی اِسی باب سے ہے۔ جس کی مثال میں الرحمٰن کی تقدیم الرحیم پر، اور رؤف کی تقدیم رحیم پر، اور رسول کی تقدیم نبی پر قولہٗ تعالیٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" میں پیش کی گئی ہے۔ مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے ملحوظ ہیں، جن میں مشہور تر نکتہ رعایتِ فاصلہ کا ہے۔

(۱۰) **اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تنزّل**۔ اِس کی مثالوں میں، قولہٗ تعالیٰ "لَا تَأْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" و قولہٗ تعالیٰ "لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً" و قولہٗ تعالیٰ "لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔ غرض کہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصائغ نے کیا ہے۔ بعض علماء نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک سبب یہ ہے کہ، مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو۔ مثلاً قولہٗ تعالیٰ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ" الآیہ" اور قولہٗ تعالیٰ "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ"۔ **زمخشری** کا بیان ہے کہ جبال کو الطّیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤدؑ کے لئے پہاڑوں کا مسخّر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک عجیب امر ہے۔ اور قدرتِ باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی اُن کے حیوانِ ناطق ہونے کی وجہ سے ممکن اور ثابت ہے۔ مگر پہاڑ جمادات میں سے ہیں اور جمادات کا بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ منجملہ اِن ہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بہ کثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے۔ جس کا بیان چھپنویں نوع میں آئے گا۔

تنبیہ:۔ کبھی ایک مقام پر ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موقع پر وہی لفظ مؤخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے، سیاقِ عبارت اسی کی مقتضی ہے اور اس بات کی طرف یہاں پہلے اشارہ ہو چکا ہے اور یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اسی لفظ سے ابتدا کر کے پھر اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے۔ جس کی وجہ اس لفظ کی جانب خاص توجہ کا ملحوظ ہونا ہے جیسا کہ قولہٗ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ" الآیات" میں ہے۔ اور یا فصاحت میں تفنّن کے ارادے اور کلام کو

کئی طرح پر ادا کرنے کی وجہ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ وَقُولُوا حِطَّةٌ الآیہ" اور قولہ تعالیٰ "وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" میں ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ" میں تورات کا ذکر پہلے کیا۔ اور پھر سورۂ انعام میں فرمایا "قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ" کہ ان میں تورات کا ذکر اخیر میں کیا گیا ہے۔

پینتالیسویں۴۵ نوع

قرآن کے عام اور خاص کا بیان

عام وہ لفظ ہے جو بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کرے۔ صیغۂ لفظ کُل مبتدا ہوتا ہے مثلاً "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" یا تابع ہوتا ہے جیسے "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ"۔ اَلَّذِیْ اور اَلَّتِیْ۔ ان دونوں کے تثنیہ اور جمع کے صیغے بھی عام ہیں جیسے "وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا" کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے، جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ" بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ"۔ "لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ"۔ "لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ الآیہ" "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ الآیہ" "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا الآیہ" "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا"۔

اَیٌّ، مَا اور مَنْ یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں۔ یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول؛ ان کی مثالیں یہ ہیں "أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ" اور "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ" اور "مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ" اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہے مثلاً "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ" اور ایسے ہی معرّف بہ الف ولام بھی مثلاً "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" اور "وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" اور اسم جنس

مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖ" کہ اس سے مُراد تمام احکامِ الٰہی ہیں۔ اور معرّف بہ اَلِف ولام بھی اِسی معنی میں آتا ہے مثلاً "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ" یعنی "کُلَّ بَیْعٍ" اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" یعنی "کُلَّ اِنْسَانٍ" اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کا اس کے بعد واقع ہونا ہے۔ ایسے ہی اسم نکرہ۔ نفی اور نہی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہوتا ہے جیسے "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ"۔ "وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُہٗ"۔ "ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ"۔ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ" اور سیاقِ شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا اُسے مفیدِ عموم بنا دیتا ہے مثلاً "وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى یَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ"۔ اور ایسے ہی سیاقِ امتنان میں بھی جیسے "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا"۔

فصل

عام کی اقسام

عام کی تین قسمیں ہیں:۔ (۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے کہ اس کی مثال ملنا یوں نہایت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "یَآ اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ" کو لیا جاتا ہے۔ کیونکہ بے شک غیر مکلّف اِس عموم کے تحت الگ اور خاص ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ" میں عام حکم مُردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی خاص کر دی گئی۔ اور پھر مچھلی اور ٹڈی کا حلال ہونا بھی اِسی تخصیص کی قسم سے ہے۔ اور ایسے ہی تحریمِ ربا (عدم جواز سود) میں سے عاریتی چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بہ کثرت ملتی ہیں اور پھر ان کے یہ شواہد بھی پیش کئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا۔ وَلَا یَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا۔ اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ یُمِیْتُكُمْ ثُمَّ یُحْیِیْكُمْ۔ اَلَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ" اور "اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا"۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا آیتیں جن کو زرکشیؒ نے بیان کیا ہے، سب احکام فرعیہ کے سوا دیگر معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں مشکل سے ملنے کے متعلق علّامہ بلقینی کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال نادرُ الوجود ہے۔ اور خود میں نے بہت غور کے بعد قرآنِ کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کی ہے جو بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے اور اس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ وہ آیت قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآیہ ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوصیت مراد ہو۔

(۳) عام مخصوص۔

علماء نے قسم دوم اور سوم کے عام میں فرق کو بھی بیان کیا ہے۔ منجملہ ان کے ایک یہ امر ہے کہ اِن دونوں اقسام کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا کسی طرح مُراد نہیں لیا جاتا، نہ اِس اعتبار سے کہ لفظ اس کو متناول ہوتا ہے۔ اور نہ اس اعتبار سے کہ حکم اس کو شامل ہوتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ وہ جو لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ اور منجملہ ان ہی افراد کے اُس کا استعمال ایک فرد میں ہوگیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مُراد ہوتا ہے مگر اس اعتبار سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضاء سے ہوتا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ اور دوسری فرق کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اِس وجہ سے کہ اس میں لفظ کو اس کے اصلی موضوع سے منتقل کیا گیا ہے لہٰذا وہ قطعی طور سے مجاز ہے۔ اس کے برعکس عام مخصوص کہ اس کے بارے میں کئی مذہب (رائیں) ہیں۔ اور صحیح ترین مذہب یہ ہے کہ وہ حقیقت مانا جاتا ہے۔ بہت سے شافعی علماء اور احناف کی رائے یہی ہے۔ اور تمام حنبلی علماء کا بھی یہی مذہب ہے۔ پھر امام الحرمین نے تمام فقہاء سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے اور شیخ ابوحامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علّامہ سبکی بھی اسی رائے کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول ہو جانا، وہ ایسی حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ ان معنی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کے تناول (شمول) پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ حقیقی تناول ہوتا ہے اور اسی وجہ سے یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ فرق بھی ہے کہ پہلی قسم کے عام کا قرینہ عقلی ہے۔ اور دوسری قسم کے عام کا قرینہ لفظی ہے اور یہ روایت بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا اور دوسرے کا قرینہ بعض اوقات اس سے الگ بھی ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اوّل سے بالاتفاق واحد کا

مُراد لیا جانا صحیح ہے۔ مگر قسم دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ قَالَ لَھُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَکُمْ فَاخْشَوْھُمْ"۔ حالانکہ اس قول کا قائل ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلۂ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا، جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع سے اس کی روایت کی ہے اور تعمیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے کہنے والے نے مسلمانوں کو ابوسفیان کے مقابلے میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی فارسی لکھتا ہے اور جوبات اس خیال کی تائید کرتی ہے کہ یہاں آیتِ کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مُراد ہے وہ یہ ہے کہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اِنَّمَا ذٰلِکُمُ الشَّیْطَانُ" چنانچہ قولہ تعالیٰ "ذٰلِکُمْ" کے ساتھ بعینہٖ واحد ہی کی طرف اشارہ ہے، ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو "اِنَّمَا اُولٰئِکُمُ الشَّیْطٰنُ" فرماتا۔ لہٰذا ذٰلِکُمْ جو اسم اشارہ واحد ہے اس کا یہاں استعمال کرنا اس پر لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَحْسُدُوْنَ النَّاسَ" کہ اس میں اَلنَّاسَ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مُراد ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حضورِ انور نے اُن تمام عمدہ عادتوں کو اپنی ذاتِ مبارک میں جمع فرمالیا تھا جو کہ اور انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔ اور قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریر نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" کے بارے میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا "یہاں "اَلنَّاسُ" سے حضرت ابراہیمؑ مُراد ہیں" ایک عجیب بات یہ ہے کہ سعید بن جبیر نے اس کی قرارت "مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسِیْ" کی ہے۔ کتاب المحتسب میں اس کی قرارت کی بابت کہا گیا ہے کہ "اَلنَّاسِیْ" سے آدم مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے "فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا" اور نیز قولہ تعالیٰ "فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِکَةُ وَھُوَ قَآئِمٌ یُّصَلِّیْ فِی الْمِحْرَابِ" اسی قسم کے عموم کی مثال ہے۔ اور اس میں "ملائکہ" کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبریلؑ مُراد ہیں جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قرارت میں آیا ہے۔

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر موجود ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی زائد ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ حاصل ہو بلکہ ضرور اس کو کچھ نہ کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہیئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا تو

متصل ہوگا یا منفصل۔

مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۱) **استثناء**۔ مثلاً "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا" "وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ الآیہ" "وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا" الیٰ قولہ "اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ الآیہ" "وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" اور "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ"

(۲) **وصف**۔ جیسے "وَرَبَآئِبُكُمُ اللّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ"

(۳) **شرط**۔ مثلاً "وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا" "كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًا اِلْوَصِيَّةُ"

(۴) **غایت**۔ مثلاً "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ الیٰ قولہٖ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" اور "وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" "وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" "وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ" الآیہ۔

(۵) **بدل البعض من الکل**۔ مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا"

اور مخصّص منفصل وہ دوسری آیت ہے جو کسی دوسرے محل (مقام) میں واقع ہو۔ اور حدیث، اجماع اور قیاس اِن میں سے ہر چیز مخصص منفصل ہوتی ہے۔ قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اس کی مثالوں میں، قولہ تعالیٰ "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ" ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ "اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ" سے ہوئی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" سے بھی اس عام حکم میں ایک طرح کی تخصیص ہوگئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ" اس میں "مَیْتَة" سے مری ہوئی مچھلی خاص (مُستثنیٰ) کردی گئی۔ چنانچہ اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ خود ارشاد فرماتا ہے "اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ" اور دَمٌ (خون) سے "خونِ بستہ" کو خاص کردیا ہے۔ اس کی تصریح "اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا" سے کردی ہے۔ پھر آیت "وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا۔ الآیہ" کی تعمیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص کردیا "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ" اور قولہ تعالیٰ "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ

فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" کی تعمیم۔ قولہ تعالیٰ " فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ " کے ذریعہ سے خاص ہوگئی ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ " فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ" کا عام حکم آیہ کریمہ " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآیہ " کے نزول سے مقید اور مخصوص ہوگیا ہے۔

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ " وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ " ہے۔ مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بہ کثرت ہیں اس عام حکم سے حدیث نبوی کی وجہ سے خارج ہوگئی ہیں اور اُن کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ اللہ تعالےٰ نے ربا (سُود) کو حرام فرمایا، اور اس سے " عرایا " کی تخصیص سنت ہی نے کی ہے۔ میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نے قاتل اور مخالفِ مذہب شخص کو محروم الارث قرار دے کر مخصوص کردیا ہے۔ اور تحریم میتتہ کی آیت میں سنت ہی نے ٹڈی کو خاص کیا ہے۔ ثلاثۃ قروء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصیص بھی حدیث ہی نے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ " مَاءً طَهُوْرًا " سے مزہ، بُو اور رنگت بدلے ہوئے پانی کو حدیث ہی نے خارج کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا الآیہ " کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا، مگر سنتِ نبوی صلعم نے اس عموم سے اس شخص کو الگ کردیا جو چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زرِ نقد چرائے۔

اِجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال " رقیق " (غلام زرخرید) کو آیتِ میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے۔ لہٰذا غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا۔ اِس بات پر تمام ائمہ و علماء کا اجماع ہے علامہ مکی نے اِس کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے۔

قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا ہوجانے کی مثال آیتِ زنا ہے کہ اس میں سے غلامِ زرخرید کو بالکل الگ کردیا ہے اور یہ کارروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت بہ نصِ صریح موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے " فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے۔ اِس بات کو علامہ مکی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اِس طرح کے بھی ہیں جو سنتِ نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں۔ لیکن اس کی مثالیں کم ہیں۔ منجملہ ان مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ " حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ

صَاغِرُوْنَ" ہے کہ اس نے رسول اللہ صلعم کے قول "اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ"[۱] کے عموم کی تخصیص کردی ہے اور قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی" فرائض کو نکال کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کی ممانعت کے عموم کو خاص کر دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اَصْوَافِہَا وَاَوْبَارِہَا۔ الآیہ" سے رسول اللہ صلعم کے قول "مَا اُبِیْنَ مِنْ حَیٍّ فَھُوَ مَیِّتٌ"[۲] کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْہَا وَالْمُؤَلَّفَۃِ قُلُوْبُھُمْ" نے پیغمبر صلعم کے قول "لَا تَحِلُّ الصَّدَقَۃُ لِغَنِیٍّ وَلَا لِذِیْ مِرَّۃٍ سَوِیٍّ"[۳] کا عموم خاص کر دیا۔ اور قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ" نے نبی صلعم کے قول "اِذَا الْتَقَی الْمُسْلِمَانِ بِسَیْفَیْہِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِی النَّارِ"[۴] کا عموم خاص کر دیا ہے۔

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم و خصوص کے ساتھ تعلق ہے، ذیل میں اُن کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اوّل یہ کہ جس وقت لفظ عام کو مدح یا ذم کے موقعہ پر استعمال کیا جائے، تو اُس وقت وہ اپنے عموم پر آیا باقی رہتا ہے یا نہیں ؛ اس کے بارے میں کئی رائے اور مذہب ہیں۔

ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی بات عام کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی، اور نہ عموم اور مدح و ذم کے مابین کوئی منافات ہے جس سے یہ دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔

دوسرا مذہب اور رائے یہ ہے کہ، نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ تعمیم کے واسطے اس کو استعمال نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے آیا ہے۔ لہٰذا اسی کا فائدہ دے گا اور اُس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

تیسرا جو کہ صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی دوسرا عام اس کا معارض نہ ہو اور نہ وہ عام اس غرض کے لئے استعمال ہوا ہو تو پھر وہ عام اپنے عموم پر باقی

---

[۱] مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اُس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ نہ کہدیں۔

[۲] جو چیز کسی جاندار سے جُدا کی گئی وہ مُردہ ہے یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جُدا شدہ چیز مُردہ شمار ہوگی۔

[۳] صدقے کا لینا کسی مال دار اور طاقتور تندرست آدمی کے لئے جائز نہیں۔

[۴] جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلے میں آئیں، تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتشِ دوزخ میں جلیں گے۔

رہے گا اور اگر معارضہ کرے گا تو پھر تعمیم کا فائدہ نہیں دے گا کیونکہ مقصد دونوں عاموں میں توافق پیدا کرنا ہوتا ہے۔ کوئی معارض نہ ہونے کی مثال ہے، قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ" اور معارض ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰۤى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ" کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے اور اس کے ظاہری الفاظ اور طرزِ بیان سے اِس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ مِلکِ یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم جمع کیا جا سکتا ہے[1]۔ مگر اس جمع مابین الاختین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ "وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ" معارضہ کر رہا ہے۔ کیونکہ یہ حکم مِلکِ یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کو شامل ہے۔ اور اس کو مدح کے واسطے نہیں لایا گیا ہے۔ لہٰذا پہلے عام کا حمل اِس بات کے سوا دیگر اُمور پر کیا گیا، اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرۂ اثر میں شامل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا ہے۔ یہ حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی اور عام کے سیاق "ذم" میں واقع ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ یَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ۔ الآیہ" یہاں "اَلَّذِیْنَ" اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کے لئے بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابر رضہ کی حدیث کہ "لَیْسَ فِی الْحُلِیِّ زَكٰوةٌ" (یعنی زیورات میں زکوٰۃ نہیں) اِس آیت کے عموم کی معارض ہے۔ اور امرِ اوّل کا حمل اس کے ماسوا پر درست بتاتی ہے۔

دوسرے یہ کہ اس خاص خطاب میں اختلاف ہے جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مثلاً "یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ" اور "یٰۤاَیُّهَا الرَّسُوْلُ" یہاں اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اِس خطاب میں اُمت بھی شریک ہے یا نہیں؟ اِس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ بے شک اُمت بھی اِس خطاب میں شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفاً اس کے پیرؤوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم مِلا ہے، مگر علمِ اصول میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اِس خطاب میں اُمت کی شرکت کا ہونا درست نہیں، کیونکہ صیغۂ خطاب رسول اللہ صلعم کی ذات سے مخصوص ہے۔

تیسرے "یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ" کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول اللہ صلعم کو بھی شامل

---

[1] یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لا سکتے، مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

ہے یا نہیں؟ اگرچہ اِس اختلاف میں بھی کئی مذہب ہو گئے ہیں۔ لیکن اُن میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کے اکثر علماء قائل ہیں، یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زُہری سے روایت کی ہے، اُس نے کہا "جس وقت اللہ تعالیٰ یَآاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا افْعَلُوْا ارشاد فرماتا ہے اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مومنین کے ساتھ شریکِ خطاب ہوتے ہیں"

اور ۲ دوسرا مذہب یہ ہے کہ، نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہیں ہوتا۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے اَدا کرایا گیا ہے لہٰذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے کہ پیغامبر بھی اس خطاب میں شریک ہو جو اسی کی معرفت دوسرے بندوں اور مطیع لوگوں کے لئے بھیجا گیا ہے۔ پھر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی آپ کو اس تعلیم میں شامل نہیں قرار دیتیں۔

مذہب ۳ سوم یہ ہے کہ اگر وہ خطاب لفظ "قُلْ" (صیغۂ امر) کے ساتھ وابستہ ہو تو پھر اِس وجہ سے کہ وہ تبلیغ کے باب میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا۔ اور یہی امر اس کے عدم شمول کا قرینہ ہے۔ لیکن اگر وہ "قُلْ" کے ساتھ وابستہ نہ ہو، تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلعم کو بھی شامل ہو سکتا ہے۔

۴ چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ "یَآاَیُّهَا النَّاسُ" کے خطاب میں کافر اور عَبد (بندۂ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں، کیونکہ "ناس" کا لفظ عام ہے اور اُس میں سب انسان شامل ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اس کا عموم کافر کے لئے نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ کافر کو فروعی احکام کی پابندی سے تعلّق نہیں۔ اور یہی حالت غلام کی بھی ہے اِس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اس کے آقا کی طرف راجع ہیں۔

چوتھے یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ "مَنْ" مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ "یہ مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے"۔ مگر اَحناف کا اِس میں اختلاف ہے وہ "مَنْ" کو مذکّر کے لئے ہی مخصوص مانتے ہیں اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی" ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ اور یہ بات اِس امر پر دَلالت کرتی ہے کہ لفظ "مَنْ" مذکّر اور مؤنث دونوں کو شامل ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰهِ" بھی ہے۔

جمع مذکر سالم کے بارے میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا وہ مؤنث کو شامل ہوتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول یہ ہے کہ شامل نہیں ہوتا اور اگر جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا، ہاں جمع مکسر میں مؤنث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

پانچویں اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا "یَا اَھْلَ الْکِتَابِ" کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہیں؟ اس کا صحیح جواب نفی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصاص صرف اُن ہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اہلِ کتاب کے ساتھ مومنین کی شرکت معنوی طور سے ہو تو پھر یہ خطاب انھیں بھی شامل ہو سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

اور یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہلِ کتاب شامل نہیں ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فروعی احکام کے مخاطب نہیں ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں وہ بھی "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی رہ نے اس آخری قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اللہ تعالٰے کا ارشاد "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" خطابِ تشریف ہے تخصیص کے لئے نہیں ہے۔

چھیالیسویں ۴۶ نوع قرآن کا مُجمَل اور مُبَیَّن حصّہ

مُجمل کا بیان

مُجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مُجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری رح نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا۔ قرآن کے مجمل باقی رہنے کے جواز میں بہت سے اقوال ہیں جن میں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلف نہیں اس کے برعکس غیر مجمل پر عمل کرنا ضروری ہے۔

اجمال کے کئی سبب ہیں۔ از آں جملہ ایک سبب اشتراک ہے۔ مثلاً "وَاللَّیْلِ اِذَا عَسْعَسَ"[۱] کہ یہاں عَسْعَسَ کا لفظ مشترک ہے، کیونکہ اَقْبَلَ اور اَدْبَرَ دونوں معنوں کے لئے موضوع

[۱] آئی ۵۲ گئی۔

ہے ایسے ہی "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" کا لفظ ہے کہ یہ لفظ قرء حیض اور طُہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے۔" اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ"[۱] یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو، کیونکہ ان دونوں کو نکاح کے اختیارات حاصل ہیں۔ دوسرا[۲] سبب حذف ہے جیسے قولہٗ "وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْکِحُوْھُنَّ"[۳] کہ اس میں فِیْ اور عَنْ دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ تیسرا[۳] سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے جیسے قولہٗ "اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهٗ"۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ یَرْفَعُهٗ میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اسی طرف لوٹتی ہو جس طرف الیہ کی ضمیر لوٹتی ہے اور وہ مرجع اسم "اَللّٰہُ" ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یَرْفَعُهٗ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ "عملِ صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو کَلِمُ الطَّیِّب رفع (بلند) کرتے ہیں۔" اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ کلم کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی توحید ہی عملِ صالح کو بلند اور رفیع بناتی ہے۔ کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور عطف[۴] اور استیناف کا احتمال بھی اجمال کا سبب ہے اس کی مثال ہے قولہٗ "اِلَّا اللّٰہُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ" کہ اس میں واو کی نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا محتمل ہے۔ اور پانچواں[۵] سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے۔ مثلاً فَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ ہے اور کثرت[۶] استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب اجمال کا ہے (یعنی محاورہ) اس کی مثال قولہٗ "یُلْقُوْنَ السَّمْعَ" ہے یعنی سُنتے ہیں۔ "ثَانِیَ عِطْفِہٖ" یعنی متکبر اور "فَاَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْہِ" یعنی نادم ہو گیا اور منجملہ ان ہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے، جس کی مثال ہے قولہٗ "وَلَوْلَا کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّکَ لَکَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّی" یعنی وَلَوْلَا کَلِمَةٌ وَّاَجَلٌ مُّسَمًّی لَکَانَ لِزَامًا۔ "اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذابِ الٰہی فوراً آپکڑتا۔" اور قولہٗ "یَسْئَلُوْنَکَ کَاَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْھَا"۔ یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اُس سے پوری طرح باخبر ہو۔ اور لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے "طُوْرِ سِیْنِیْنَ" یعنی سِیْنَاء اور "عَلٰٓی اِلْ یَاسِیْنَ" یعنی عَلٰٓی اِلْیَاسَ۔ اور منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے اور اس

---

[۱] یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

[۲] اور تم رغبت کرتے ہو کہ اُن سے نکاح کرو۔

کی مثال "لِلَّذِیْنَ اسْتُضْعِفُوْا لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ" ہے۔

فصل

مبیّن کا بیان

کبھی مبیّن متصل واقع ہوتا ہے۔ جس طرح قولہٖ "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" کے بعد "مِنَ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے اور کبھی مبیّن دوسری آیت میں منفصل واقع ہوتا ہے، جیسے قولہٖ "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ" کہ یہ مبیّن قولہٖ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" کے بعد واقع ہوا ہے۔ اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مُراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا حقدار نہیں رہتا کیونکہ ایسا نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمدؒ اور ابو داؤدؒ نے اپنی کتاب ناسخ میں، اور سعید بن منصور وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "یا رسول اللہ صلعم! کیا آپ نے اِس بات پر غور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" فرما کر چھوڑ دیا۔ اب تیسری طلاق کہاں سے ثابت ہوتی ہے؟ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "اَوْ تَسْرِیْحٌۢ بِاِحْسَانٍ" جو موجود ہے۔ اور ابن مردویہ نے انس رضہ سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے آں حضرت صلعم سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلعم! اللہ تعا نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسری طلاق کہاں ہے؟ سرورِ عالم صلعم نے فرمایا "اِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌۢ بِاِحْسَانٍ" تیسری طلاق یہ ہے؛ اور قولہ تعالیٰ "وُجُوْهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" رویتِ الٰہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے، مگر اس کی تفسیر ہے قولہٖ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" جس سے یہ مُراد ہے کہ بصر میں ذاتِ باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے رویتِ الٰہی کا ذکر آنے پر اُن سے اعتراض کے طور پر کہا "کیا اللہ تعا نے خود ہی "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہؒ نے اُس کو جواب دیا "کیا تم آسمان کی طرف نہیں دیکھتے ہو؟ مگر یہ بتاؤ کہ کیا تمام آسمان کو دیکھ پاتے ہو؟ اور قولہٖ "اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْكُمْ" کی تفسیر یہ قولِ الٰہی ہے؛ "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ

الآیہ" اور قولہ تعالیٰ "مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" کی تفسیر اسی کے قول "وَمَا اَدْرٰكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ الآیہ" سے ہوگئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ" کی تفسیر قولہ تعالیٰ "قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا۔ الآیہ" کر رہا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلًا" کی تفسیر النحل کی آیت میں لفظ "اُنْثٰى" سے ہوگئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَوْفُوْا بِعَهْدِيْۤ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ" کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے قولہ تعالیٰ "لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِيْ الآیہ" اور یہ خدا تعالیٰ کا عہد ہے، اور بندوں کا عہد ہے پروردگارِ عالم کا ارشاد "لَاُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔ الخ" اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کا بیان اسی کے ارشاد "فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ۔ الآیہ" سے ہوگیا ہے۔

اور کبھی مبیّن کا وقوع سنّتِ نبوی صلعم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" کہ بلاشبہ نماز اور حج کے افعال اور زکوٰۃ کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار کا بیان سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

تنبیہ۔ چند آیتوں کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہیں یا نہیں؟ از آں جملہ اوّل آیتِ سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت "یَدْ" (ہاتھ) کے بارے میں مجمل ہے، کیونکہ "یَدْ" کا اطلاق کلائی، کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارے میں بھی یہ اجمال ہے کہ قطع کا استعمال جدا کر ڈالنے اور زخم پہنچانے دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں آیت میں ہر دو اُمور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں ہے، ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا اس کی مراد کو بتاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

اسی قسم کی مبیّن میں سے قولہ تعالیٰ "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ" بھی ہے، اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اس نے کُل یا سَر کے بعض حصّے کے مسح کرنے میں تردد پیدا کر دیا ہے اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا، مقدارِ مسح کے اجمال کو واضح کرتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہاں پر "وَامْسَحُوْا" کا لفظ مطلق مسح کے لئے آیا ہے جو کہ لفظِ مسح کا اطلاق واقع ہونے والی شئے کے کمتر حصّے پر بھی صادق آتا ہے اور اس کے زیادہ سے زیادہ پر بھی۔

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کی نسبت عین (خاص وہ شئے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتی، بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے اور اسی وجہ سے ضروری ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہو۔ اور یہ آیت بہت سے اُمور کی محتمل ہے ایسے اُمور کہ نہ تو اُن سب کی کوئی حاجت ہے، اور نہ یہ ہے کہ اُن میں سے کسی امر کا کوئی مُرجّح ہو، اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا ہے اور مُرجّح عرف (عام) ہے۔ کیونکہ اسی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حُرمت سے مُراد وطی یا اس کے مانند اور اُمور سے نفع اُٹھانے کی حرمت ہے اور یہی حکم تمام اُن صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلّق اعیان (اشیائے محرمہ یا محلّلہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

قولہ تعالیٰ "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے، کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی، اور کوئی خرید وفروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو لہٰذا یہ بیان کرنے کی حاجت رہی کہ کونسی زیادتی حلال ہے اور کس زیادتی (اضافہ) کو حرام کیا گیا ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ بیع کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم ہی پر محمول ہوگا۔ مگر یہ کہ اُس میں کوئی تخصیص کی دلیل موجود ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے اِس آیت کے بارے میں چار قول منقول ہیں:

اوّل یہ کہ یہ آیت عامّہ ہے کیونکہ اس میں لفظ "بیع" عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہے۔ اور ہر ایک "بیع" کو شامل ہے اور ہر قسم کی خرید وفروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے۔ مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص کر دیا ہے اُس میں شامل نہ ہوگی اور یہی قول **شافعی** رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر قول ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلعم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہلِ عرب عادی تھے اور آپ نے جائز بیع کو کچھ بیان نہیں کیا۔ لہٰذا حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس فعل سے یہ ثابت ہوگیا کہ آیت تمام بیوع کے مباح ہونے کو شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو کسی دلیل نے خاص کر دیا ہے اس عام اباحت سے خارج ہیں، اور رسول اللہ صلعم نے اُس تخصیص کو بیان فرما دیا ہے۔ **ماوردی** رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ مذکورۂ بالا بیان کے اعتبار سے عموم کے بارے میں دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اس کا عام ہونا ہی مُراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ **ماوردی** رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اِن دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قولِ دوم میں بیان لفظ سے پیشتر آیا ہے اور

قول اوّل میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار سے یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اس وقت تک مسائل مختلف فیہا میں اِسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے۔ اور اس سے عموم کا فائدہ اُٹھایا جائے

اور دوسرا قول (امام شافعی رح کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ یہ آیت مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بُری بیع کا حال نہیں معلوم ہوتا۔ اور صرف نبی صلعم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ لگتا ہے"

پھر ماوردی نے کہا ہے کہ "آیا یہ آیت بذاتہٖ مجمل ہے یا اُن بیوع کے عارض ہونے سے مُجمل ہوگئی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ یہ دُو وجہیں ہوئیں اور آیا اجمالِ لفظ کو چھوڑ کر اس کے مُرادی معنی میں ہے یا معنی اور لفظ میں بھی ہے؟ اس لئے کہ "بیع" کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اس کے مقابل سنّت سے ایسی دلیل قائم ہو جو عموم بیع کی معارض واقع ہو تو اس صورت میں دونوں عموم ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں اور بجز اس کے کہ سنّتِ نبوی کوئی بات بیان کرے اصل مقصود اور مُراد کا تعیّن ہرگز نہیں ہوتا اور اِس وجہ سے یہ آیت مجمل قرار پاتی ہے مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں، بلکہ یہ اعتبارِ معنی۔ اور لفظ میں بھی مُجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مُراد نہ تھی۔ جس پر اسم کا اطلاق ہوا ہے۔ اور لغت میں اُس کی غیر معقول شرطیں بھی ہیں۔ تو اس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی دُو وجہیں اور ہوگئیں اور دونوں اعتبار سے صحت اور فساد "بیع" کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے اصلاً صحیح ہونے پر دلالت کی ہے" ماوردی رح نے کہا ہے "عام اور مُجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مُجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے"

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہہ میں کئی اسباب اور وجوہ سے اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ لفظ میں عموم اور معنی میں اجمال پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں لفظ عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جو تفسیر کے محتاج ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" میں عموم ہے اور "وَحَرَّمَ الرِّبَا" میں اجمال۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت در اصل مجمل تھی لیکن جب نبی صلّی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بیان کر دیا تو وہ عام ہوگئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرے میں داخل ہوگئی اور بیان کے بعد عموم

کے حلقہ میں شامل ہو گئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معہود اور ذہن کے متعیّن بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دیا تھا۔ لہٰذا "اَلْبَیْعَ" میں الف اور لام عہد کا ہے اور اس اعتبار سے ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہیں۔"

اور منجملہ ان آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصّل ہونے میں اختلاف ہے ایسی آیتیں بھی ہیں، جن میں شرعی اسمار واقع ہیں۔ مثلاً " اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ۔ فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ۔ وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ" کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں کیونکہ لفظ صلوٰۃ ہر ایک دُعار کا، لفظ صیام ہر ایک اِمساک (رُک رہنے) کا، اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مُراد پر لغت سے کوئی استدلال نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کے واسطے توضیح وبیان کی حاجت پڑی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمال کا احتمال نہیں بلکہ اِن الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا۔ اور صرف اُن باتوں کو خارج کردیں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کردی گئی ہیں۔

تنبیہ۔ ابن الحصّار کا قول ہے کہ بعض علمار نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شئے کے مقابل میں رکھا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ مجمل وہ لفظ مبہم ہے جس کی مُراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضعِ اوّل ہی کے ساتھ دو یا دو سے زیادہ مفہوم اور معنی میں استعمال ہوا ہو۔[۱] خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معانی پر۔ اور مجمل اور محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کرتا ہے جن کے فیمابین وہ لفظ مشترک اور متردد ہو۔ اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اُس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے محتمل کے برعکس مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔

---

[۱] یعنی کبھی ایک معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو۔

سینتالیسویں نوع۔ قرآن کا ناسخ اور منسوخ

اِس موضوع پر بے شمار علمار نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ از آں جملہ ابو عبید قاسم بن سلام، ابو داؤد سجستانی، ابو جعفر نحاس، ابن الانباری مکّی اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں ائمہ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے ناسخ اور منسوخ کی پوری معرفت حاصل نہ کرلے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہوسکتا۔ حضرت علی رضؓ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کیا کرتا تھا دریافت کیا کہ "آیا تجھے قرآن کی ناسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟" اُس شخص نے نفی میں جواب دیا تو حضرت علی رضؓ نے فرمایا "تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی تو نے ہلاک کیا"۔

اِس نوع میں کئی مسائل ہیں، ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہٗ "فَیَنۡسَخُ اللّٰہُ مَا یُلۡقِی الشَّیۡطٰنُ ثُمَّ یُحۡکِمُ اللّٰہُ۔ الآیہ" اور تبدیل کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے قولہٗ "وَاِذَا بَدَّلۡنَاۤ اٰیَۃً مَّکَانَ اٰیَۃٍ" اور تحویل کے معنی میں بھی آتا ہے۔ مثلاً مواریث کا تناسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویلِ میراث (ترکہ) کے معنی ہیں۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ ناسخ کا استعمال ہوتا ہے۔ "نَسَخۡتُ الۡکِتَابَ" اسی قسم سے ہے اور یہ اس صورت میں کہا جاتا ہے جب تم قرآن کے لفظ اور طرزِ خط دونوں کی بجنسہٖ دوسرے مقام پر نقل کرو۔ اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحّاس نے اِس کو جائز قرار دیا تھا تو مکّی نے اس کی خوب خبر لی ہے اور اس کی تردید میں حجّت یہ پیش کی کہ قرآن میں ناسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے لفظ کو لاسکے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ خاص الفاظ قرآن کے منسوخ الفاظ نہیں ہوتے بلکہ اس کے سوا دوسرے ہوتے ہیں۔ سعیدیؒ نے کہا ہے کہ نحّاس کے قول کی دلیل قولہٗ "اِنَّا کُنَّا نَسۡتَنۡسِخُ مَا کُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ" ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہٗ "وَاِنَّہٗ فِیۡۤ اُمِّ الۡکِتٰبِ لَدَیۡنَا لَعَلِیٌّ حَکِیۡمٌ" (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی وہ سب اُمّ الکتاب یعنی لوحِ محفوظ میں موجود ہے جیساکہ خود پروردگارِ عالم فرماتا ہے "فِیۡ کِتٰبٍ مَّکۡنُوۡنٍ لَا یَمَسُّہٗۤ اِلَّا الۡمُطَہَّرُوۡنَ"۔

مسئلہ دوم یہ ہے کہ نسخ منجملہ ان چیزوں کے ہے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام) کی بہت سی حکمتیں ہیں۔ از آں جملہ ایک حکمت "تیسیر" یعنی آسانی عطا کرنا بھی ہے۔ مسلمانوں نے بالاجماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کرکے کہ نسخ سے معاذ اللہ اللہ تعالےٰ جل جلالہٗ کی نسبت "بداآء" ہونے کی قباحت لازم آتی ہے اس کو قابلِ اعتراض قرار دیا ہے، اور بداآء اس کو کہتے ہیں کہ کسی کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے (یعنی متلون المزاج) اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جس طرح مار ڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس۔ اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس۔ اور مال دار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بداآء نہیں کہا جاتا، اور یہی حالت امر و نہی کی بھی ہے۔

علماء میں قرآن کے ناسخ کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے سے نہیں ہو سکتا جیسے کہ خود پروردگار جل شانہٗ ارشاد فرماتا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا" علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اس کی مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے سوا کچھ اور۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہٗ کا اس کی نسبت ارشاد ہے :۔ "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى" (یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا) اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہوگی، اسی قسم سے قرار دی گئی ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکمِ الٰہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی۔ لیکن جب کہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہوگا، اِس بات کو ابن حبیب نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے۔

شافعی رح کا قول ہے کہ "جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہوگا وہاں کوئی قرآنی آیت اس سنت کی مؤید بھی ضرور ہوگی۔ اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ کیا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث ناسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائی جائے گی۔ تاکہ اس طرح پر قرآن و حدیث کا توافق واضح ہو جائے۔" اور میں نے اِس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علمِ اصول کی کتاب منظومہ جمع الجوامع کی شرح میں کیا ہے۔

مسئلہ سوم۔ نسخ کا وقوع صرف امر اور نہی میں ہوتا ہے۔ خواہ یہ اوامر اور نواہی لفظِ خبر (جملۂ خبریہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغۂ امر و نہی (جملۂ انشائیہ) کے ساتھ۔ مگر جو خبر (جملۂ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اس میں نسخ کبھی داخل نہیں ہوتا۔ اور وعد اور وعید اسی قبیل سے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائے گا کہ جن علماء نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار، وعد اور وعید کی آیتیں داخل کر دی انھوں نے غلطیاں کی ہیں۔

مسئلہ چہارم۔ نسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجا آوری سے قبل کر دیا گیا ہو، اس کی مثال ہے آیتِ نجویٰ، اور یہی حقیقی نسخ ہے۔

دوسرا نسخ، وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی اُمّتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اِس کی مثال مشروعیت قصاص اور دیت کی آیت ہے۔ یا یہ بات تھی کہ اس امر کا حکم مُجمل طور پر دیا گیا تھا۔ مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانۂ کعبہ کی طرف رُخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے یکماہہ روزوں کے ساتھ منسوخ ہو گئے اور اس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسوم کرتے ہیں۔

تیسرا نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا جس طرح سے کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ مگر بعد میں جب یہ عذر جاتا رہا تو قتال کو واجب کر کے اُس اگلے حُکم کو منسوخ کر دیا۔ یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منسا (فراموش کردہ) کی قسم سے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔ "اَوْ نُنْسِهَا" (یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کرا ڈالتے ہیں) لہٰذا قتال کا حکم اس وقت تک نظر انداز ہی رہا جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی۔ کیونکہ کمزوری کی صورت میں اذیّت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔ بیانِ مذکورۂ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ سرائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اِس بارے جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیتِ سیف کے نزول سے منسُوخ ہو گئی ہے۔ بات یہ نہیں ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ یہ آیت منسا کی قسم سے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی وقت ضرور واجب ہو جاتی ہے۔ یعنی جب کہ اس حکم کا کوئی مقتضیٰ پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علّت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اس کی بجا آوری جائز نہ

علامہ مکی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً سورۂ بقرہ میں قولہ تعالیٰ "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" وغیرہ سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ اِن خطابات میں میعاد رکھی گئی ہے اور جن اُمور میں میعاد مقرر ہوتی ہے اُن میں نسخ کا دخل نہیں ہوتا۔

مسئلہ پنجم۔ بعض علماء کا قول ہے کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔

ایک قسم وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں، ایسی حسب ذیل تینتالیس ۴۳ سورتیں ہیں۔

فاتحہ۔ یوسف، یٰس، الحجرات، الرحمٰن، الحدید، الصف، الجمعہ، التحریم، الملک، الحاقہ، نوح، جن، المرسلات، عمّ، النازعات، الانفطار، اور اس کے بعد کی تین ۳ سورتیں اور الفجر، پھر اس کے بعد سے التین، العصر اور الکافرین۔ تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اِسی قسم کی ہیں کہ ان میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔

دوسری ۲ قسم قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں ناسخ اور منسوخ موجود ہے۔ اور یہ تعداد میں پچیس ۲۵ سورتیں ہیں:۔

البقرہ اور اس کے بعد مسلسل تین سورتیں، الحج، النور اور اُس کے بعد کی دو ۲ اور سورتیں، الاحزاب، سبا، المؤمن، شوریٰ، الذاریات، الطور، الواقعہ، المجادلہ، المزمل، المدثر، التکویر اور العصر۔

قسم سوم ۳۔ چھ سورتیں ہیں، جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں، یہ سورتیں ہیں:۔ الفتح، الحشر، المنافقون، التغابن، الطلاق اور الاعلیٰ ہیں۔

چوتھی ۴ قسم اُن سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور ناسخ اُن میں نہیں ہے ایسی باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم۔ مکی نے کہا ہے ناسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ اوّل فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو، مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اوّل یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز ہے اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کئے جانے کے حکم کا منسوخ ہونا۔ اور دوم وہ فرض کہ اس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اوّل یعنی منسوخ پر عمل کر لینا

جائز ہے۔ اس کی مثال آیت مُصابرۃ ہے۔ سوم وہ فرض جس نے کسی مندوب حکم کو منسُوخ کیا ہو۔ مثلاً "جہاد" (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہوگیا۔ چہارم وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو۔ جس طرح رات کا قیام (نمازِ تہجد) قولہٖ "فَاقْرَؤُا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" میں قرأت کے حکم سے منسُوخ ہوگیا، حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض ہے۔

مسئلہ ہفتم۔ قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اس کا حُکم دونوں ساتھ ساتھ منسُوخ ہوگئے ہیں۔ حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں "کان فیما انزل رضعات معلومات فَنُسِخْنَ بِخَمْسٍ معلومات فتوفی رسول اللہ صلعم وھن مما یقرأ من القراٰن" یہ روایت شیخین کی ہے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ کے قول "وَھُنَّ مِمَّا یُقْرَأُ مِنَ الْقُرْاٰنِ" میں کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا سمجھا جاتا ہے حالانکہ صورتِ واقعہ اس کے برعکس تھی۔ اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کی مراد "تُوُفِّیَ" سے یہ ہے کہ حضورِ انور صلّی اللہ علیہ وسلّم کی وفات کا وقت قریب آگیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہوگئی تھی مگر صحابہ رضؓ کو یہ بات حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہوسکی، اس لئے آپ کی وفات کے وقت کچھ صحابہ رضؓ اس منسُوخ آیت کو ناوانستگی سے پڑھتے بھی تھے۔ اور ابو موسیٰ اشعری رضؓ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر اس کا رفع ہوگیا (اٹھالی گئی)۔ مکّی نے کہا ہے کہ "اس مثال میں منسُوخ غیر متلوّ ہے اور ناسخ بھی غیر متلوّ ہے[۱]۔ اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی" اھ

قسم دوم وہ ہے کہ اُس کا حکم منسُوخ ہوگیا ہے مگر اُس کی تلاوت باقی ہے، اِسی قسم کے منسُوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ درحقیقت اِس قسم کی منسُوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ علماء نے اِس کے ضمن میں بہت سی آیتیں گِنادی ہیں لیکن محقق علماء نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں اس بات کی تفصیل و تشریح کرکے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کثرت سے منسُوخ آیتوں کو شمار کرانے والوں نے جتنی آیتیں اِس قسم کی پیش کی ہیں ان آیتوں کی فی الواقع کئی قسمیں ہیں:۔

از آں جملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال ہے قولہٗ "وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ

[۱] غیر متلوّ کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم

يُنفِقُونَ" اور "وَأَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنٰكُم" یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت اُن علماء نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیتِ زکوٰۃ سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت انفاق (راہِ خدا میں خرچ کرنے)، مومنین کی ثنار کے موقع پر آئی ہے اور اِس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اُس کی تفسیر زکوٰۃ دینے اور مستحق لوگوں پر خرچ کرنے اور مساکین کی مدد کرنے اور دعوت وغیرہ جیسے نیک کاموں میں خرچ کرنے سے کی جائے اور آیت میں زکوٰۃ کے سوا کوئی بات نہیں، جو اِس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضروری اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکوٰۃ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور اس کی تفسیر میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔

اِسی طرح قولہٗ تعالیٰ "أَلَيْسَ اللّٰهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ" کی نسبت بھی یہ کہا گیا ہے کہ "آیتِ سیف" اُس کی ناسخ ہے اور وہ منسوخ ہے، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک ہر وقت اور ہر حالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابلِ نسخ نہیں اگرچہ اس کے معنی تفویض[۵۱] کا حکم دینے اور سزادہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قول "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" کو بعض علماء نے آیۃ السیف سے منسوخ مانا ہے۔ مگر ابن الحصار رحؒ نے اِس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ، یہ آیت ان عہد و پیمان کی حکایت بیان ہے، جو کہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے لئے تھے، اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہوسکتی۔ پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کر لو۔

اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے، منسوخ نہیں۔ ابن العربی نے اِس قسم کی آیتوں کے لکھنے میں اعتنار کیا ہے اور خوب کلام کیا ہے، اس کی مثال ہے قولہٗ تعالیٰ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" اور "وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ .... إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" اور "فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ" اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثنار یا غایت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے تحت داخل کیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔
منجملہ اسی قسم کے قولہٗ تعالیٰ "وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ" بھی ہے کہ اس کو قولہٗ تعالیٰ "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ" کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانۂ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور

[۵۱] سپردن بہ خدا۔ مترجم

یا آغازِ اسلام کے وہ احکام دکھائے گئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال، قصاص اور دیت (خون بہا)، کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار، اور گو اِس طرح کی آیتوں کا ناسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے لیکن اس کا ناسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ صواب کے قریب ہے۔ اور اسی آخری بات کو مکّی رح وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو ناسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی ناسخ مانیں، کیونکہ قرآن کا کُل یا بڑا حصہ ان اُمور کا رافع[1] ہے جن پر کفّار یا اہل کتاب عامل تھے۔ مکّی وغیرہ کا قول ہے بعد اور ناسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو" البتہ اس قسم کی نوع اوّل یعنی آغازِ اسلام کے زیرِ عمل اُمور کو رفع کرنے والی آیتیں ناسخ میں داخل ہوں تو یہ پیشتر کی دونوں انواع کی بہ نسبت اُن کی توجیہ اچھی ہو سکتی ہے اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفح اور عفو کی آیتوں کو آیۃ السّیف نے منسوخ نہیں کیا ہے۔ اس صورت میں ان تمام آیتوں کی بڑی تعداد معہ آیاتِ صفح اور عفو کے بھی ناسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں، جن کو کثرت سے منسوخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں ناسخ اور منسوخ ہونے کی صلاحیّت موجود ہو۔ اور میں نے ان آیات کو مع ان کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار کے ساتھ اُن کو یہاں پیش کرتا ہوں، جو حسب ذیل ہیں:۔

سُورۃ البقرہ میں سے قولہٗ "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ. الآیہ" کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت مواریث (تقسیم ترکہ) اس کی ناسخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث "أَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"[2] اِس کو منسوخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالاجماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہے، اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہٗ "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ" کہا گیا ہے کہ قولہٗ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" نے اُس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے اور اس میں "لا" نافیہ مقدر ہے[3]۔ قولہٗ "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ

---

[1] اُٹھانے والا۔

[2] ہوشیار رہو وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں۔ ۱۲

[3] یعنی تقدیر عبارت کا يُطِيقُونَهُ ہے۔ ۱۲

الرَّفَثُ" قولہ تعالیٰ "کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ" کو منسوخ کرتا ہے۔ کیونکہ اس کا مقتضی یہ ہے، جس طرح سابق کی اُمتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اٹھ کر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی، ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ باتیں حرام ہوں، اور یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اِس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اِس آیت کی تنسیخ سنت سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ الآیۃ" کو قولہ تعالیٰ "وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّۃً۔ الآیۃ" نے منسوخ کر دیا ہے۔ یہ ابن جریرؒ نے عطاء بن میسرہ سے روایت کی ہے۔ قولہ تعالیٰ وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ تا قولہ تعالیٰ مَتَاعًا اِلَی الْحَوْلِ" آیۂ کریمہ "اَرْبَعَۃَ اَشْھُرٍ وَّعَشْرًا" سے، اور وصیت کی آیت، آیتِ میراث سے منسوخ ہو گئی ہے، اور "وَ سُکْنٰی" ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے۔ وہ حدیث "وَ لَا سُکْنٰی" کو اس کا ناسخ قرار دیتی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ" اِس کے بعد قولہ تعالیٰ "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا" کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۂ آل عمران میں سے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقَاتِہٖ" کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "فَاتَّقُوا اللّٰہَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" سے منسوخ ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور اس سورت میں بجز آیت مذکور کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی جس میں نسخ کا دعویٰ صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ" کو قولہ تعالیٰ "وَ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ" سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَۃَ الآیۃ" کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں، لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ الآیۃ" آیۃ النور سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ میں قولہ تعالیٰ "وَ لَا الشَّھْرَ الْحَرَامَ" اِس ماہ میں جنگ مباح ہونے کے باوجود منسوخ ہو گئی ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ جَآءُوْکَ فَاحْکُمْ بَیْنَھُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْھُمْ" قولہ تعالیٰ وَاَنِ احْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ" کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ" قولہ تعالیٰ "وَ اَشْھِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" کے ساتھ منسوخ ہے۔

سورۃ الانفال سے قولہٗ تعالیٰ "اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ۔ الآیہ" اپنے بعد والی آیت کے ذریعہ نسخ ہوگئی ہے۔

سورۃ براءۃ سے قولہٗ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کو آیاتِ عُذر نے منسوخ کردیا ہے۔ اور آیاتِ عذر یہ ہیں قولہٗ تعالیٰ "لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ۔ الآیہ" اور قولہٗ تعالیٰ "لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَآءِ دو آیتوں تک۔ اور آیت "اِنْفِرُوْا" کا نسخ قولہٗ تعالیٰ "وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَآفَّۃً" سے بھی ہوگیا ہے۔

سورۃ النّور میں سے قولہٗ تعالیٰ "اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَۃً۔ الآیہ" کو قولہٗ تعالیٰ "وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ" نے منسوخ کردیا ہے۔ اور قولہٗ تعالیٰ "لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ۔ الآیہ کی نسبت کہا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورۃ الاحزاب میں سے قولہٗ تعالیٰ "لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ۔ الآیہ" قولہٗ تعالیٰ "اِنَّا اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ۔ الآیہ" کے نزول سے منسوخ ہے۔

سورۃ المجادلہ میں سے قولہٗ تعالیٰ "اِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا۔ الآیہ" اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہے۔

سورۃ الممتحنہ میں سے قولہٗ تعالیٰ "فَاٰتُوا الَّذِیْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے، دوسرا قول ہے کہ نہیں اس کو آیتِ غنیمت نے منسوخ کیا ہے۔ اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورۃ المزمّل میں قولہٗ تعالیٰ "قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا" سورۃ کے آخری حصّے سے منسوخ ہے۔ اور پھر اس سورت کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ذریعہ منسوخ ہوگیا ہے۔

غرضیکہ یہ سب اکیس[21] آیتیں ہیں، جو منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے۔ اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور استئذان اور قسمۃ کی آیتوں کو محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہٰذا ان دو آیتوں کو نکالنے کے بعد محض اُنیس[19] آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں۔ پھر ان پر ایک آیت یعنی قولہٗ تعالیٰ "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" حسب رائے ابن عباسؓ اور بھی اضافہ ہوسکتی ہے کیونکہ وہ آیت قولہٗ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ الآیہ" کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس[20] آیتیں منسوخ قرار پاتی ہیں اور ان کو

میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

قد اکثر الناس فی المنسوخ من عدد ۔ وادخلوا فیہ آیاً لیس تنحصر

لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں۔

وھاک تحریر آیٍ لا مزید لھا ۔ عشرین حررھا الحذاق والکبر

اور یہ ان آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زاید نہیں صرف بیس آیتیں ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے منسوخ لکھا ہے۔

آی التوجہ حیث المرء کان وان ۔ یوصی لاھلیہ عند الموت محتضر

ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے۔ اور دوسری آیت وصیت بوقت جاں کنی۔

وحرمۃ الاکل بعد النوم مع رفث ۔ وفدیۃ لمطیق الصوم مشتھر

تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر دہر، کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت اور چارم روزہ رکھنے کی طاقت ہوتے ہیں صوم کا فدیہ دینا۔

وحق تقواہ فی ما صح فی اثر ۔ وفی الحرام قتال للاولی کفروا

پنجم خدا تعالیٰ سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا۔

والاعتداد بحول مع وصیتھا ۔ وان یدان حدیث النفس والفکر

ہفتم ایکسال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا۔

والحلف والحبس للزانی وترک اولی ۔ کفرٍ واشھادھم والصبر والنفر

نہم حلف۔ دہم زانی کو قید کرنا اور یازدہم کافروں کو چھوڑ دینا اور ان کی گواہی نہ لینا اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا۔

ومنع عقدٍ لزانٍ او لزانیۃٍ ۔ وما علی المصطفیٰ فی العقد محتظر

چودھویں زانی مرد اور زناکار عورت کے عقد کی ممانعت۔ اور پندرھویں حضرت مصطفےٰ صلعم پر عقد کے بارے میں کوئی بندش نہ ہونا۔

ودفع مھرٍ لمن جاءت وآیۃ نجوٰی ۔ سواء کذاک قیام اللیل مستطر

سولھویں جس عورت نے بدی کی ہو اس کا مہر دینا۔ سترھویں آیت نجویٰ اور اٹھارھویں قیام اللیل کا حکم۔

وزید آیۃ الاستئذان من ملکت ۔ وآیۃ القسمۃ الفضلیٰ لمن حضروا

انیسویں استیذان کی آیت۔ اور بیسویں قسمۃ (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے۔

اور اگر تم یہ سوال کرو کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جا سکتا ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اس سے حکم معلوم کر کے اس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے، اسی طرح قرآن کے کلام الٰہی ہونے کی وجہ سے اس کی تلاوت

بغرض حصولِ ثواب بھی کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کو اِس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعامِ ربانی اور رفعِ مشقت کی یاد دہانی کرے یعنی بندوں کو یاد دلائے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر انعام فرما کر انھیں ان محنتوں و مشقتوں سے بچایا ہے۔

قرآن میں جس قدر آیتیں زمانۂ جاہلیت کے قوانین یا ہم سے قبل کی شریعتوں یا آغازِ اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہیں ان کی تعداد بہت کم ہے اور اس کی مثال ہے آیتِ قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے کا منسُوخ ہونا۔ اور رمضان کے روزوں سے عاشورا کے روزوں کا منسُوخ ہونا، اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اسی کتاب میں درج کر دیا ہے جس کا ذکر پہلے آچکا۔

متفرق فوائد۔ بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسا نہیں کہ منسوخ ترتیب میں اس سے پہلے نہ آیا ہو، مگر دو آیتیں اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک سورۃ البقر" میں عدّت کی آیت، اور دوسری آیت "لَا تَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ" ہے۔ چنانچہ اس کا بیان پیشتر ہو چکا ہے اور بعض علماء نے اِس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۂ حشر کی وہ آیت پیش کی ہے جو فَے کے بیان میں آئی ہے۔ اور یہ بات اس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیتِ حشر کو آیتِ الانفال "وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ" سے منسوخ مانا ہے۔ پھر کچھ علماء نے قولہٗ "خُذِ الْعَفْوَ" (یعنی ان کا جو مال زائد ہے وہ لے لو) خُذِ کو بھی اسی قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ ان لوگوں کی رائے ہے جنھوں نے آیت "خُذِ الْعَفْوَ" کو آیتِ زکوٰۃ سے منسُوخ مانا ہے۔ ابن العربی کا بیان ہے "قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور ان کی طرف سے رُوگردانی کرنے اور پشت پھیر لینے اور ان سے ہاتھ روک رکھنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت السّیف کے نزول سے منسُوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ الآیہ"۔ اِس آیت نے ایک سو چوبیس ۱۲۴ آیتوں کو منسوخ کیا ہے اور پھر اس کے آخری حصے نے اس کے اوّل حصے کو بھی منسُوخ کر دیا ہے" اھ۔ اور اس آیت کے متعلق جو امر قابلِ ذکر تھا ہم اس کو پہلے بیان کر چکے ہیں ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ "قولہٗ "خُذِ الْعَفْوَ۔ الآیہ" منسُوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے، کیونکہ اس کا مذکورہ بالا اوّل حصہ اور اخیر حصہ یعنی "وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ" یہ دونوں منسُوخ ہیں، مگر اس کا وسط یعنی "وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ"

محکم ہے۔[1] اور اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ ناسخ ہے۔ اِس آیت کی اور کوئی نظیر نہیں ملتی، صرف ایک ہی مثال اِس کی ہے اور وہ ہے قولہ تعٰ "عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ" یعنی جب کہ تم نے نیک کاموں کا حکم دینے اور بُری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مُضر نہیں ہوسکتا۔ آیت کا یہ پچھلا حصہ اس کے اگلے حصے یعنی قولہ تعٰ "عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ"[2] کا ناسخ ہے۔ السعیدی رح کا قول ہے قولہ تعٰ "قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ۔ الآیہ" سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درنگ نہیں پایا، تیرہ[13] سال تک اِس آیت کا مضمون محکم رہا اور پھر سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہوا۔ سورۃ الفتح کے ابتدائی حصہ کا نزول غزوۂ حدیبیہ کے سال ہوا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر نے کہا تھا کہ قولہ تعٰ "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ۔ الآیہ" میں سے "وَأَسِيرًا" کا لفظ منسوخ ہوگیا ہے، اور اِس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی)، مُراد ہے۔ اِس کے بعد ہبۃ اللہ کے رُوبرُو کتاب اللہ پڑھی گئی تو اس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی، جب پڑھنے والا اِس مقام تک پہنچا تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا "بابا جان! آپ کا قول غلط تھا" ہبۃ اللہ نے دریافت کیا "یہ کیونکر؟" لڑکی نے کہا "تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہئے اور اُسے بھوکا مارنا بُرا ہے"۔ ہبۃ اللہ نے یہ سُن کر کہا "یہ سچ کہتی ہے"۔

شَیذلہ نے کتاب "البرہان" میں لکھا ہے کہ "ناسخ کا بھی نسخ جائز ہے، اور وہ بھی منسوخ بن جاتا ہے، اس کی مثال ہے قولہ تعٰ "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" اس کو قولہ تعٰ "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" نے منسوخ کر دیا۔ اور پھر یہ ناسخ بھی قولہ تعٰ "حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" سے منسوخ ہوگیا"۔ شیذلہ نے یہی بات

[1] یہاں معلوم ہوتا ہے کہ شاید مصنف کو ان دو آیتوں میں اشتباہ ہوگیا ہے: ایک آیت سورۂ بقرہ کی ہے "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" (تم سے پوچھتے ہیں کہ کونسا مال خرچ کریں، کہدو کہ جو ضرورت سے زیادہ ہو) یہ موقع اسی آیت کا ہے۔ مگر مصنف نے یہاں سورۂ اعراف کی آیت کو ذکر کیا ہے "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" (یعنی عفو اختیار کرو، نیکی کا حکم دو اور جاہلوں سے کنارہ کرلو۔) سو یہاں عفو کے معنی درگزر اور معافی کے ہیں نہ کہ زائد از ضرورت مال۔ ۱۲ مصح

[2] یعنی تم پر اپنی فکر لازم ہے۔ ۱۲

کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے جس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو وہی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا۔ اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" آیت قتال کا مخصص ہے اور اس کا ناسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ ایک طرف اپنے اول کا ناسخ ہے اور دوسری جانب خود بھی نمازِ پنجگانہ کے فرض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" آیاتِ کف کا ناسخ اور خود آیاتِ عذر سے منسوخ ہے۔

ابو عبید نے حسن اور ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا سورۃ المائدہ میں کوئی آیت منسوخ نہیں ہے۔ اور اس قول پر مستدرک کی اس روایت سے اشکال وارد ہوتا ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ قولہ "فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ "فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ" سے منسوخ ہے۔

ابو عبید وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے" اور ابو داؤد نے اپنی کتاب الناسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو ابن عباسؓ ہی سے لیا ہے، یہ روایت کی ہے کہ "ابن عباسؓ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا اور پھر اگلے روزوں کا[1]" مکی نے کہا ہے کہ "اس اعتبار سے مکی قرآن میں کوئی ناسخ نہیں واقع ہوا ہے" مکی نے کہا ہے "مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے، منجملہ اس کے سورۃ غافر میں قولہ "وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" ہے کہ یہ قولہ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ" کا ناسخ ہے" میں کہتا ہوں کہ اس سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اول سے اس کے آخری حصے یا وجوب نمازِ پنجگانہ سے قیام لیل کا منسوخ ہونا ہے اور وہ حکم باتفاقِ علماء مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ۔ ابن الحصار کا بیان ہے کہ "نسخ کے بارے میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صحیح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ نبی صلعم سے ثابت ہو یا کسی صحابی رضہ سے اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو منسوخ کیا ہے، اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کی صورت میں تاریخ کا علم ہوتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تاکہ متقدم اور مؤخر کی شناخت ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارے میں عام مفسرین کا قول بلکہ مجتہدین کا اجتہاد بھی بغیر صحیح نقل اور بلا کسی واضح معارضہ کے قابلِ اعتماد نہ ہوگا، کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو

[1] یعنی صومِ عاشوراء ۱۲۔

شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اور اس معاملے میں علماء نے دونوں کمزور پہلوؤں کو لے رکھا ہے یعنی کچھ متشدد علماء یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملے میں ثقہ اور عادل لوگوں کی آحاد روایتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ بعض علماء اس میں اتنے نرم واقع ہوئے ہیں کہ وہ کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی سمجھتے ہیں، حالانکہ صحیح صورت ان دونوں گروہوں کے اقوال کے خلاف ہے۔ اھ"

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت منسوخ ہوئی مگر اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا، بعض لوگوں نے اس قسم پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور اس کا باعث کیا ہوا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی، تاکہ اس منسوخ آیت کی تلاوت اور اس کے حکم پر عمل کرنے والوں میں دونوں باتوں کا اجماع ہو جاتا؟

اس سوال کا جواب صاحب الفنون (ابن جوزی) نے یہ دیا ہے کہ "اس طریقہ سے امتِ محمدی صلعم کی اطاعت گزاری اور مزید فرماں برداری کا اظہار منظور تھا اور دکھانا تھا کہ کس طرح امتِ مرحومہ کے لوگ صرف ظن پر بغیر کوئی دلیل اور تفصیل طلب کئے راہِ خدا میں جان دینے میں عجلت کرتے ہیں اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اسی طرح مالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہؑ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نورِ چشم کو راہِ خدا میں ذبح کرنے میں عجلت فرمائی تھی، حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ درجہ ہے۔

اس (تیسری) قسم کے منسوخ کی مثالیں بہ کثرت ہیں :۔

ابو عبید کا قول ہے ہم سے اسمٰعیل بن ابراہیم نے بواسطۂ ایوب از نافع از ابن عمرؓ بیان کیا کہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا "بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہے گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے حالانکہ اُسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے، ایسے شخص کو یہ کہنا چاہیے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اُتنا حصہ اخذ کیا ہے جو کہ موجود ہے"۔

اسی راوی (ابو عبید) نے کہا ہے کہ ابن ابی مریم نے بواسطہ ابی لہیعہ از ابی الاسود از عروۃ ابن الزبیرؓ از عائشہؓ بیان کیا کہ "حضرت عائشہؓ نے فرمایا، رسول اللہ صلعم کے زمانے میں سورۃ الاحزاب کی دو سو آیتیں پڑھی جاتی تھیں، پھر جس وقت حضرت عثمانؓ نے

مصاحف لکھوائے اس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا۔"

پھر اسی راوی کا بیان ہے کہ ہم سے اسمٰعیل بن جعفر نے بواسطۂ المبارک بن فضالہ از عاصم بن ابی النجود از زِرّ بن حبیش بیان کیا کہ "زِرّ بن حبیش نے کہا کہ اُن سے اُبی بن کعبؓ نے دریافت کیا کہ تم سورۃ الاحزاب کی کتنی آیتیں شمار کرتے ہو؟" زِرّ بن حُبیش نے جواب دیا "بہتّر یا تہتّر آیتیں۔" ابیّ بن کعبؓ نے کہا "اگرچہ یہ سورت سورۃ البقرہ کے برابر تھی اور ہم اس میں آیتِ رجم کی قرارت کیا کرتے تھے۔" زِرّ نے دریافت کیا "آیۃ الرجم کیا تھی؟" ابیّ بن کعبؓ نے جواب دیا "اِذَا زَنَا الشَّیخُ وَ الشَّیخَۃُ فَارۡجُمُوۡھُمَا اَلۡبَتَّۃَ نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ وَاللّٰہُ عَزِیۡزٌ حَکِیۡمٌ۔"

اور کہا ہے کہ ہم سے عبداللہ بن صالح نے بواسطۂ لیث از خالد بن یزید از سعید بن ابی ہلال از مروان بن عثمان از ابی امامۃ بن سہل بیان کیا "ابی امامہ کی خالہ نے کہا۔ بے شک ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ الرجم یوں پڑھائی تھی "اَلشَّیخُ وَالشَّیخَۃُ فَارۡجُمُوۡھُمَا اَلۡبَتَّۃَ بِمَا قَضَیَا مِنَ اللَّذَّۃِ۔"

اور کہا ہے ہم سے حجّاج نے بواسطۂ ابن جریج بیان کیا کہ مجھے ابن ابی حمید نے بواسطۂ حمیدہ بنتِ ابی یونس خبر دی کہ اس نے کہا "میرے باپ نے جن کی عمر اسّی سال کی تھی، مجھ کو حضرت عائشہ رضؓ کے مصحف سے پڑھ کر سنایا "اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوۡنَ عَلَی النَّبِیِّ یٰۤاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا صَلُّوۡا عَلَیۡہِ وَسَلِّمُوۡا تَسۡلِیۡمًا۔" "وَعَلَی الَّذِیۡنَ یَصِلُوۡنَ الصُّفُوۡفَ الۡاُوَلَ" راویہ نے کہا ہے کہ "یہ آیت عثمان رضؓ کے مصاحف میں تغیّر کرنے سے قبل یونہی تھی۔"

اور کہا ہے کہ "ہم سے عبداللہ بن صالح نے بواسطۂ ہشام بن سعید از زید بن اسلم از عطاء بن یسار بیان کیا کہ ابی واقد اللیثی رحؒ نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک تھی کہ جب آپ پر کوئی وحی آتی، اس وقت ہم لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو ہم کو آپ وہ وحی تعلیم فرماتے تھے جو آپ پر نازل ہوئی تھی۔" راوی کہتا ہے "پس ایک دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپ نے فرمایا۔ اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے "اِنَّا اَنۡزَلۡنَا الۡمَالَ لِاِقَامِ الصَّلٰوۃِ وَاِیۡتَآءِ الزَّکٰوۃِ وَلَوۡ اَنَّ لِابۡنِ اٰدَمَ وَادِیًا لَاَحَبَّ اَنۡ یَّکُوۡنَ اِلَیۡہِ الثَّانِیۡ وَلَوۡ کَانَ اِلَیۡہِ الثَّانِیۡ لَاَحَبَّ اَنۡ یَّکُوۡنَ اِلَیۡھِمَا الثَّالِثُ وَلَا یَمۡلَأُ جَوۡفَ ابۡنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوۡبُ اللّٰہُ عَلٰی مَنۡ تَابَ۔"

حاکم نے مستدرک میں ابی بن کعب رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک اللہ تعالےٰ نے مجھ کو حکم دیا ہے کہ میں تم کو قرآن پڑھ کر سناؤں۔ پھر آپ نے یہ قرارت فرمائی "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ وَمِنْ بَقِيَّتِهِمَا لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ سَأَلَ وَادِيًا مِنْ مَالٍ فَأُعْطِيَهُ سَأَلَ ثَانِيًا وَإِنْ سَأَلَ ثَانِيًا فَأُعْطِيَهُ سَأَلَ ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ وَإِنَّ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ غَيْرُ الْيَهُودِيَّةِ وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ وَمَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرَهُ"

ابوعبیدؒ نے کہا ہے ہم سے حجاج نے بواسطہ حماد بن سلمۃ از علی بن زید از ابی حرب بن ابی الاسود از ابی موسیٰ اشعری رضؓ بیان کیا کہ ابی موسیٰ رضی اللہ نے کہا "ایک سورت سورۂ براءۃ کے مثل نازل ہوئی تھی، مگر پھر وہ سورت اٹھالی گئی۔ اور اس میں سے صرف اتنا حصہ محفوظ رکھا گیا" إِنَّ اللَّهَ سَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ وَلَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَيْنِ مِنْ مَالٍ لَتَمَنَّى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ"

ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعری رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "ہم ایسی سورت پڑھا کرتے تھے کہ جس کو ہم مسبحات سورتوں[1] میں سے کسی ایک سورت کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ ہم اس کو بھولے نہیں مگر بجز اس کے کہ میں نے اس میں سے اتنا ہی یاد رکھا ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ فَتُكْتَبُ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتُسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ"

ابوعبید نے کہا ہے۔ ہم سے حجاج نے بواسطہ سعید از الحکم بن عتیبہ از عدی بن عدی بیان کیا کہ عدی بن عدی نے کہا کہ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا "ہم لوگ پڑھا کرتے تھے لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفْرٌ بِكُمْ" پھر انھوں نے زید بن ثابت رضؓ سے دریافت کیا "کیا یہ آیت اس طرح ہے؟" زید رضؓ نے جواب دیا "ہاں، اسی طرح ہے"

اسی راوی کا بیان ہے کہ ہم سے ابن ابی مریم نے بواسطہ نافع بن عمر الجمحی بیان کیا

[1] مسبحات وہ سورتیں جن کی ابتدا سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ اور يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وغیرہ سے ہوتی ہے۔ مع

کو نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن مخرمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے عبدالرحمٰن بن عوف رضؓ سے کہا "کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شئے (کتاب) میں یہ نہیں ملا "اَنْ جَاهِدُوْا كَمَا جَاهَدْتُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ" کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں"۔ عبدالرحمٰن بن عوف رضؓ نے جواب دیا "یہ بھی منجملہ ان (آیات) کے ساقط ہوگئی ہے جو کہ قرآن میں ساقط (حذف) کی گئیں"۔

اور پھر اسی راوی کا بیان ہے کہ ہم سے ابن ابی مریم نے بواسطہ ابن لہیعۃ از یزید بن عمرو المغافری از ابی سفیان الکلاعی بیان کیا کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن ان سے کہا "تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کونسی ہیں جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں؟" کسی شخص نے ان کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابو الکنود سعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ اَلَا اَبْشِرُوْا اَنْتُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْهُمْ وَنَصَرُوْهُمْ وَجَادَلُوْا عَنْهُمُ الْقَوْمَ الَّذِيْنَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ اُولٰٓئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝"

اور طبرانی نے اپنی کتاب کبیر میں ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "دو آدمیوں نے ایک سورت پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پڑھایا تھا۔ وہ دونوں آدمی نماز میں اسی سورت کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو ان کو اس سورت کا ایک حرف تک یاد نہ آیا لہٰذا صبح ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ کے پاس آئے اور انھوں نے شب کا ماجرا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حال سُن کر فرمایا "وہ سورت منسوخ شدہ قرآن میں سے تھی، لہٰذا تم اس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ"۔

اور صحیحین میں حضرت انس رضؓ کی روایت سے بیر معونہ[1] کے اُن اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے قاتلوں پر بد دُعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی، یہ بات مذکور ہے کہ انس رضؓ نے کہا "ان مقتولوں کے بارے میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اس کو پڑھا بھی تھا، یہاں تک کہ وہ اُٹھا لیا گیا (اور وہ قرآن یہ تھا) "اَنْ بَلِّغُوْا عَنَّا قَوْمَنَا اِنَّا لَقِيْنَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَ اَرْضَانَا"۔

اور مستدرک میں حذیفہ رضؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "یہ جو تم پڑھتے ہو اُس کا ایک چوتھائی حصہ ہے"۔ یعنی سورۂ برأت کا اَب تم چوتھائی حصہ پڑھتے ہو۔

---

[1] ایک کنوئیں کا نام تھا۔ ۱۲

حسین بن المناری نے اپنی کتاب النّاسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ ان چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کرلی گئی ہے مگر اس کی یاد دلوں سے اُٹھائی نہیں گئی، نمازِ وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلع اور سُورۃ الحفد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ۔ قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں علماء کی ایک جماعت سے نسخ کی اِس نوع کو نقل کیا ہے کیونکہ اس کے متعلق آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اُس کے نسخ پر ایسی اخبار آحاد سے قطع (یقین) حاصل نہیں ہوتا جن میں کوئی حجّت نہیں پائی جاتی ہے۔

ابوبکر رازی کا قول ہے "رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اِس طرح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے دل سے اُن آیات کو بھلا دیتا ہے اور ان کے وہم وخیال سے نکال دیتا ہے، ان آیات سے انھیں رُوگردانی کرنے اور انھیں اپنے مصاحف میں درج نہ کرنے کا حکم دیتا ہے چنانچہ اِس طریقہ پر مرورِ زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ بھی ویسے ہی نیست ونابود ہوجاتا ہے جس طرح تمام کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور ان کا وجود کہیں نہیں، جن کا ذکر پروردگارِ عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے "اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ۝ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى" پھر یہ بات اِس اَمر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہوا ہو تاکہ جس وقت آپ نے وفات پائی ہے اس وقت وہ قرآن متلوّ (زیرِ تلاوت) نہ رہا ہو نہ یہ کہ آپ کی وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو، مگر بعد میں اللہ تعالیٰ نے اُسے لوگوں کے حافظہ سے محو کردیا ہو اور ان کے دلوں سے اُس کو نکال دیا ہو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کسی آیت کا بھی منسوخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے اھ۔

مؤلف بُرہان نے حضرت عمرؓ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انھوں نے کہا تھا "اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمر (رضؓ) نے کتابُ اللہ میں زیادتی کردی ہے تو بے شک میں اس (آیتِ رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا" کتابُ البرہان میں لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیتِ رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سُننے کے خیال سے حضرت عمرؓ اس کو مصحف میں درج کرنے سے رُک گئے تھے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہٖ جائز ہو اس کے لئے کوئی خارجی چیز مانع ہوجاتی ہے، بس اگر

وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمر رضؓ اس کو درجِ مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے اور لوگوں کی مخالفت کا ہرگز خیال نہ کرتے۔ اس لئے کہ لوگوں کی مخالفت کا برا بھلا کہنا امرِ حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ تلازم نہایت مشکل ہے۔ اور خیال کیا جا سکتا ہے کہ شاید حضرت عمر رضؓ نے اس کو خبرِ واحد کی وجہ سے اثبات قرآن کی دلیل نہیں مانا۔ لیکن اس سے حکم کا ثبوت تسلیم کر لیا تھا چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب اَلْیَنْبُوْع میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبرِ واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منسأ کی قسم سے ہے، نسخ کی قبیل سے نہیں۔ منسأ اور منسوخ دونوں باہم نہایت متشابہ امور ہیں، ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منسأ کے لفظ فراموش کر دیئے جاتے ہیں مگر ان کا حکم معلوم رہتا ہے اھ" اور صاحب البرہان کا قول کہ "شاید حضرت عمر رضؓ نے اس کو خبرِ واحد خیال کیا" اس لئے قابلِ قبول نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اس آیت کو خود نبیؐ سے اخذ کیا تھا۔

حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریق سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ زید بن ثابت رضؓ اور سعید بن العاص رضؓ دونوں صحابی مصحف کی کتابت کر رہے تھے، جب وہ اس آیت پر پہنچے تو زید رضؓ نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے "اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْھُمَا اَلْبَتَّۃَ" یہ سن کر حضرت عمر رضؓ نے کہا "جب یہ آیت نازل ہوئی تو میں رسول اللہ صلعم کے پاس آیا اور آپ سے عرض کیا کہ، آیا میں اس کو لکھ لوں؟ پس گویا کہ رسول اللہ صلعم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا۔ پھر حضرت عمر رضؓ نے کہا "کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڈھا یا عمر رسیدہ آدمی محصن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اس کو کوڑے مارے جاتے ہیں، اور نوجوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟ ابن حجر رحؒ کتاب شرح المنہاج میں کہتے ہیں" اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے ظاہر کے عموم سے جو امر معلوم ہوتا ہے عمل اس پر نہیں ہے۔ یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اس عموم پر نہیں، بلکہ اس کے سوا دوسرے امر پر عمل ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس کے متعلق میرے ذہن میں ایک نکتہ آیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیت

رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب اُمّت پر یہ آسانی کرنا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشتہر نہ کی جائے گی۔ کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا ہے اور اس نسخ تلاوت وکتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔

نسائی نے روایت کی ہے کہ، مروان بن الحکم نے زید بن ثابتؓ سے کہا "تم اس آیت رجم، کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟" زیدرضؓ نے جواب دیا "کیا تم نے دو بیاہے ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اِس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سُن کر حضرت عمرؓ نے کہا۔ اِس بارے میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں۔ اور انھوں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کی کہ یا رسول اللہؐ! آپ میرے لئے آیتِ رجم لکھ دیجئے تو آپؐ نے فرمایا "نہیں تم نہیں لکھ سکتے"۔ حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ آپؐ میرے لئے لکھد یجئے، اِن معنوں میں تھا کہ آپ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمائیے اور لکھنے دیجئے۔

ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلی بن حکیم کے واسطے سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ "عمرؓ نے لوگوں کو اثنائے خطبے میں کہا تھا، تم لوگ رجم کے بارے میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اس کو مصحف میں بھی لکھ دوں، پھر میں نے اُبیؓ بن کعبؓ سے اس کے متعلق رائے لی تو انھوں نے کہا "کیا جس وقت میں اِس آیت کی قرارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا اُس وقت تمھیں نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا تھا اور یہ نہیں کہا تھا کہ "تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت رجم کا پڑھنا سیکھ رہا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟"

ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اِس حدیث میں آیتِ رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔

تنبیہ:۔ ابن الحصار نے اس نوع کے بارے میں ایک بات یہ کہی ہے کہ "اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل (معاوضہ یا قائم مقام) کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس لئے کہ اللہ تعالٰے نے تو خود فرمایا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا" اور اِن اخبارات و روایات کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں ان کا کوئی قائم مقام قرآن میں نہیں،

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں جو کچھ اِس وقت ثبت ہے اور اس میں سے منسوخ نہیں ہوا ہے وہی منسوخ التلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس قدر حصّہ قرآن میں سے منسوخ فرمادیا ہے اور ہم اُس کو نہیں جانتے اس کے بدلہ میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے، جس کو ہم نے جان لیا ہے اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں"

اڑتالیسویں ۴۸ نوع متشابہ اور بظاہر مُتضاد و مُتناقض آیات کا بیان

قطرب نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے۔ اور اس سے قرآن کا وہ حصّہ مُراد ہے جس کے اندر بہ ظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کلام اِس عیب سے پاک ہے اور اس کے متعلق خود پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا" یعنی اگر یہ قرآن اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف و تضاد پایا جاتا"۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آجاتی ہے جس میں اس کو اختلاف کا وہم ہونے لگتا ہے حالانکہ درحقیقت اِس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہٰذا اِس امر کی ضرورت ہوئی کہ اس وہم کے زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح حدیث کے تعارض و اختلاف رفع کرنے اور متعارض حدیثوں میں تطبیق پیدا کرنے پر کتب تصنیف کی گئی ہیں، اس پر بھی کام کیا جائے۔

مشکلاتِ قرآن کی بابت ابن عباس رضؓ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر انھوں نے توقف بھی کیا ہے۔ عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ معمر نے ایک شخص کے واسطے سے یہ خبر دی ہے کہ ——

منہال بن عمرو نے سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ "ایک شخص ابن عباس رضؓ کے پاس آکر کہنے لگا میں نے قرآن شریف میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جن میں مجھ کو کچھ تعارض معلوم ہوتا ہے۔ ابن عباس رضؓ نے دریافت کیا "وہ کیا ہیں؟ کیا کوئی شک پڑ گیا ہے؟" سائل نے کہا شک

نہیں بلکہ اختلاف و تعارض ہے۔" ابن عباس رضہ نے فرمایا "پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہو اُسے بیان کرو!" سائل نے کہا۔ سُنئے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ " اور فرمایا ہے "وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا" اور حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے کتمان اور پردہ داری کی تھی اور میں ان آیتوں کو بھی لیتا ہوں " فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ " اور پھر اللہ تعالےٰ نے فرمایا " وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ " اور اللہ تعالےٰ نے کہا ہے " أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ تا قولہ تعالیٰ طَائِعِينَ " اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے " أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا " اور فرمایا ہے " وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا " اور میں اللہ تعالےٰ کا یہ ارشاد بھی پڑھتا ہوں " كَانَ اللَّهُ " حالانکہ اللہ تعالےٰ کی شان توبہ کان اللہ" کے کہنے سے بالاتر ہے!

ابن عباسؓ نے اُس شخص کی پوری بات سُن کر فرمایا " قولہ تعالیٰ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا الآیہ " بالکل بجا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روز قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک مسلمانوں کے تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے مگر شرک کو نہیں معاف کرتا اور اس کے سوا کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم ہوتا، تو اُس وقت مشرک لوگ بھی اپنی بخشش کی امید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے " وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ " (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے) فَخَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " (پس اس وقت اللہ پاک اُن کے مونہوں پر مُہر لگا دے گا اور اُن کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کیا کرتے تھے) تو اس موقعہ پر " يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا " (کافروں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے اور وہ خدائے تعالےٰ سے کوئی بات چھپا نہ سکیں گے) اور قولہ تعالیٰ " فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ " تو اس کا بیان اور سیاقِ کلام یہ ہے (إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ) فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ (ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ " اور اللہ تعالیٰ کا قول " خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ " تو اس کی نسبت معلوم ہونا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا۔ پھر خدا تعالےٰ نے آسمانوں کے سات طبق زمین کی پیدائش کے بعد دو دن میں بنائے ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ کا یہ ارشاد کہ " وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا "

اِس میں وہ فرماتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ، دریا، درخت اور سمندر بنائے۔ اور قولہ تعؔ "کَانَ اللہُ" کی بابت یہ امر لحاظ کے قابل ہے کہ اللہ تعالےٰ پہلے (ازل) سے ہے اور یُونہی رہے گا، اور وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف نظر آتا ہے وہ قلّتِ تدبّر کا نتیجہ ہے اور وہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسا کہ میں نے بتایا ہے اللہ تعؔ کی نازل کردہ کسی چیز میں حقیقتاً کوئی تعارض نہیں ہر چیز کی مُراد واضح ہوتی ہے مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں"۔ اِس حدیث کو از اوّل تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اِس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث کی اصل صحیحین میں بھی موجود ہے۔

ابن حجر نے اپنی شرح صحیح البخاری میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا ماحصل چار باتوں کا سوال ہے۔ اوّل روزِ قیامت کو لوگوں کے باہم سوال کرنے کی نفی اور پھر اس باہمی سوال کا ذکر، دُوسرے مُشرکین کا اپنے حال کو چُھپانا اور پھر اس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے متعلق لفظ "کان" کیوں استعمال ہوا؟ جب کہ وہ زمانۂ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگارِ عالم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ابن عباس رضؓ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سوال اوّل کے متعلق دوبارہ صور (یعنی دوسری مرتبہ صور) پھُونکے جانے سے قبل لوگوں میں سوال ہونے کی نفی ہے اور دوسری مرتبہ صور پھُونکنے کے بعد اہلِ حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں انھوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے، اس واسطے ان کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکمِ الٰہی) گفتگو کر کے ان کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعؔ نے پہلے زمین کو دو دن میں پیدا فرمایا مگر اس نے بچھایا نہیں تھا، پھر دو دن میں آسمانوں کو بنایا اور اس کے بعد زمین کو بچھا کر دو دن کے اندر اس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ 'کان' اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعؔ ہمیشہ ایسا ہی رہے اور سوال اوّل کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ قیامت کے دن آپس میں حال دریافت کرنے کی نفی اُس وقت میں ہے جب کہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ ہوں گے اور حساب وکتاب میں گرفتار ہوں گے اور "صراط" پر سے گزر رہے ہوں گے اور اِن حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تاویل السُّدّی سے منقول

ہے۔

ابن جریرؒ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عبّاسؓ سے اِس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوالِ باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکے جانے کے وقت اور باہمی استفسارِ حال کا اثبات دوسری مرتبہ نفخِ صور ہونے کے وقت ہوگا۔

ابن مسعودرضؓ نے نفی مسئلہ[1] کے ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریر نے زاذان کے طریق سے روایت کی ہے، اُس نے کہا " میں ایک بار ابن مسعودرضؓ کے پاس گیا تو انھوں نے بیان کیا۔ قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ پکڑ کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اس کو چاہیے کہ وہ آئے "۔ پھر ابن مسعودؓ نے کہا " لہٰذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اس کا کوئی حق اس کے باپ، بیٹے، بھائی یا شوہر پر ثابت ہو " فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَھُمْ یَوْمَئِذٍ وَّ لَا یَتَسَآءَلُوْنَ "۔ یعنی پس اس روز اُن کے مابین کوئی رشتہ اور کُنبہ داری نہ ہوگی اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریق سے مروی ہے کہ ابن مسعودرضؓ نے کہا " اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال دریافت نہیں ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اس کا کوئی سوال کریں گے، اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی۔

اور دوسرے سوال کے متعلق اِس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصّل جواب اس روایت میں وارد ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے ضحاک نے کہا نافع بن الازرق نے ابن عبّاس رضؓ کے پاس آکر " قول اللہ تعالیٰ۔ وَلَا یَکْتُمُوْنَ اللّٰہَ حَدِیْثًا " اور قولہٖ تعالیٰ " وَاللّٰہِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ " کی بابت دریافت کیا " ابن عبّاس رضؓ نافع کا سوال سُن کر فرمانے لگے " ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباس رضؓ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں " اچھا تم ان کو جاکر بتاؤ کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ تعالیٰ تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا لہٰذا ان سے سوال ہوگا تو کہیں گے " وَاللّٰہِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ " (خدا تعالیٰ کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے) پھر اُن کے مونہوں پر مُہریں لگادی جائیں گی، اور اُن کے ہاتھ پیر گویا

[1] باہمی استفسارِ حال کی نفی۔ ۱۲

کئے جائیں گے۔" اور اس قول کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث میں ابوہریرہ رضؓ کی سند سے بیان کیا ہے اور اُس میں آیا ہے کہ "پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب! میں تجھ پر، تیری کتاب پر اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اُس میں توانائی ہوگی اُتنی ہی باری تعالیٰ کی ثنا کرے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ "اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں" وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ "بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے؟" اس کے بعد (بحکمِ الٰہی) اس کی زبان بند ہو جائے گی اور اس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اُس کی بداعمالیوں کا اظہار کریں گے۔"

تیسرے سوال کے بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، ازاں جملہ ایک جواب یہ ہے کہ "ثُمَّ" واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مُراد ہے اور مخبر بہ (جس کی خبر دی گئی ہے) کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہٗ "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں "ثُمَّ" اِس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفاوت ثابت کرتا ہے نہ کہ زمانے کی تراخی (دیر اور مُہلت) نیز کہا گیا ہے کہ "خلق" اِس مقام پر "قدّر" کے معنی میں آیا ہے۔

اَب چوتھے سوال کی بابت ابن عباس رضؓ نے اس کا جو کچھ جواب دیا ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ابن عباس رضؓ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی یہ مُراد ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانۂ ماضی میں تھا۔ جب اس نام رکھنے کا زمانہ ختم ہو گیا تو اُس کا تعلق بھی ختم ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں، تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں، وہ کبھی منقطع نہ ہوں گی، کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجودہ یا آئندہ زمانے میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اسی وقت ان اسماء کے معانی اور مُراد متحقق ہو جائیں گے۔" یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباس رضؓ نے دو جواب دیئے ہوں۔ ایک یہ کہ تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گزشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں۔ اور دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ "کان" کے معنی ہیں "دوام" اس لئے کہ اللہ تعالیٰ برابر اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو باتوں پر محمول کیا جائے اور جواب کو ان دونوں باتوں کے اختلاف ختم کرنے پر محمول کیا جائے۔ گویا یوں کہا گیا تھا کہ یہ لفظ اللہ تعالیٰ کی نسبت زمانۂ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے

کی خبر دیتا ہے، باوجودیکہ اس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور اب زمانۂ موجود میں اللہ تعالٰے ویسا (یعنی غفور و رحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ "کَانَ" اِس بات کا پتہ دیتا ہے، لہٰذا پہلی بات کا جواب اِس طرح دیا جائے گا کہ اللہ پاک زمانۂ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ "کَانَ" دَوام کے معنی میں بھی آتا ہے کیونکہ علماء نحو کا قول ہے کہ لفظ "کَانَ"، ماضی دائمی یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسرے طریق پر ابن عباس رضؓ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا "تم لوگ کہتے ہو کہ "اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَزِیْزًا حَکِیْمًا"۔ یعنی اللہ پاک زمانۂ گزشتہ میں عزیز و حکیم تھا، پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟" ابن عبّاس رضؓ نے اسے جواب دیا کہ "پروردگار عالم فی نفسہٖ عزیز و حکیم تھا"۔

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور مقام جس میں ابن عبّاس رضؓ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبید نے کہا اس سے اسمٰعیل بن ابراہیم نے بواسطۂ ایوب ابن ابی ملیکہ یہ قول بیان کیا کہ کسی شخص نے ابن عبّاس رضؓ سے "یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَۃٍ" اور قولہٗ تعالیٰ "یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃٍ" کا مطلب دریافت کیا تو ابن عباس نے کہا "وہ دونوں دو دن ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کو اچھی طرح جاننے والا ہے"۔ اور ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی سند سے روایت کیا ہے اور اس میں اتنا اضافہ ہے کہ (ابن عباس رضؓ نے کہا)، "میں نہیں جانتا یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو یہ پسند نہیں کہ ان کے بارے میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں"۔ ابن ابی ملیکہ نے کہا ہے پھر میں اونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیّب رضؓ کے پاس پہنچا۔ اُن سے بھی یہی سوال کیا گیا اور اُن کی سمجھ میں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ آیا۔ میں نے ان کی یہ حالت دیکھ کر کہا کیا میں تم کو وہ بات بتا دوں جو ابن عبّاس رضؓ سے سُن کر آرہا ہوں؟ اُن کو ابن عباس رضؓ کا قول سُنا دیا ابن المسیّب رضؓ میرا بیان سُن کر اس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا کہنے لگے "دیکھو یہ ابن عباس بھی اِس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں"۔

اور ابن عبّاس رضؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے کہا "ہزار سال کا دن امر (حکمِ الٰہی) کے چال کی مقدار اور اس کے اللہ تعالیٰ کی طرف عرُوج کرنے کا اندازہ ہے۔ اور سورۃ الحج میں

جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ ان چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سماک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے ابن عباس رضہ سے کہا "تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ "فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" اور "وَيُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ" اور "وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ"؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ الآيه" میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے، یہ امر کے چال کی مقدار ہے۔" اور بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اس سے روزِ قیامت مراد ہے۔ اور وہ قولہ "يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ" کی دلیل سے مومن اور کافر کی حالت کا اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل

اسباب الاختلاف

زرکشی نے کتاب البرہان میں لکھا ہے "اختلاف کے کئی سبب ہیں؛

از اں جملہ ایک سبب یہ ہے کہ مخبر بہ (جس کی خبر دی گئی) کا وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدم ؑ کی پیدائش کے بارے میں کہیں تو "مِنْ تُرَابٍ"[۱] کسی جگہ "مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ"[۲] کہیں "مِنْ طِينٍ لَازِبٍ"[۳] اور کسی مقام پر "مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ"[۴] ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور ان کے معانی بھی مختلف صورتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال، حمأ سے جداگانہ ایک چیز ہے اور حمأ، تراب سے مختلف ہے اگرچہ ان سب چیزوں کی اصل ایک ہی جوہر ہے اور وہ جوہر تراب (مٹی) ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں یا مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ "فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ"[۵] فرمایا ہے اور دوسری جگہ اُس کی

۱۔ خشک مٹی سے ۲۔ سڑی ہوئی کیچڑ سے ۳۔ چپکنے والی مٹی سے ۴۔ کھنکناتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی ۱۲ ۵۔ پھر وہ اژدہے کی طرح ہوگیا۔

نسبت "تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ"[1] ارشاد فرمایا ہے مجانٌّ "چھوٹے سانپ کو کہتے ہیں اور "ثُعْبَانٌ" بڑے سانپ (اژدہا) کا اسم جنس ہے، اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسویؑ) کے اِس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اژدہا کے برابر تھا مگر تیز رفتاری اور جُنبش میں اس کی حرکت اور سُرعت چھوٹے سانپ کے مشابہ تھی۔

دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے جیسے قولہٗ تعالیٰ "وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ"[2] اور قولہٗ تعالیٰ "فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ"[3] باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے کہ "فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ"[4] الحلیمی نے کہا ہے کہ ان مقامات پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری آیت کا حمل ان اُمور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں قانونی احکام) اور فروعات میں سے اقرار بالنّبوت کے لئے لازم ہوتی ہیں۔ اور ایک اور عالم نے دوسری آیت کو مختلف مقامات پر محمول کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی دوسرے مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی[5] اور کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور بیانِ حجت کے لئے ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقعہ پر فرمایا ہے "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ"[6] اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا "فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ"[7] شیخ ابوالحسن شاذلی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی آیت کا حکم قولہٗ تعالیٰ "فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ"[8] کی دلیل سے توحید (خدا تعالیٰ کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کے حکم کو اعمال پر محمول فرمایا ہے، بعض علماء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ دوسری

[1] وہ گویا سانپ کی طرح لہرانے لگی۔

[2] اور ان کو کھڑا کرو، ان سے بازپرس ہوگی۔

[3] ہم ان سے بھی بازپرس کریں گے جن کی جانب رسول بھیجے گئے اور رسولوں سے بھی بازپرس کریں گے۔

[4] تو اس روز کسی انسان یا جن سے اُس کے گناہوں کی بازپُرس نہیں ہوگی۔

[5] درحقیقت یہ دوسری آیت یعنی لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ اس قسم کی آیتوں میں سے ہے جیسے یہ آیت، كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا۔ (تو آج خود اپنا محاسب کافی ہے) ۱۲ مصحح

[6] خدائے تعالیٰ سے اس طرح ڈرو جس طرح کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے۔ ۱۲

[7] پس جتنا تم سے ہو سکے اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔ [8] جب مرو تو اسلام کی حالت میں مرنا۔

آیت پہلی آیت کی ناسخ ہے" ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" [۵۱] اور قولہ تعالیٰ "وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" [۵۲] میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارے میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کی بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں نہیں ہے مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ" [۵۳] اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے "اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا" [۵۴] کہ اس میں پہلی آیت امرِ شرعی کے بارے میں ہے اور دوسری آیت امرِ تکوینی کے متعلق قضاء اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہت سے مختلف ہونا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ" [۵۵] اور "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" [۵۶] کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔ کسب اور مباشرت کے اعتبار سے بھی اور تاثیر کے لحاظ سے بھی ان دونوں امور کی نفی رسول اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے۔

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتَرَى النَّاسَ سُكٰرٰى وَمَا هُمْ بِسُكٰرٰى" (اور تو دیکھے گا لوگوں کو نشہ میں چور اور وہ نشہ میں چور نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجازاً اسکاری (نشہ میں چور) کہا گیا ہے اور مُراد یہ ہے کہ وہ روزِ قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہوں گے نہ یہ کہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔

پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ" [۵۷] کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے "خَاشِعِيْنَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" [۵۸] قطرب کا قول ہے

---

[۵۱] اور اگر اندیشہ ہو کہ تم ان (عورتوں) میں عدل قائم نہیں رکھ سکتے تو صرف ایک (ہی سے نکاح کرو)۔

[۵۲] اور تم خواہ کتنا بھی چاہو عورتوں میں ہرگز عدل قائم نہیں رکھ سکتے۔

[۵۳] اللہ تعالیٰ بُرائیوں کا حکم نہیں دیتا۔

[۵۴] ہم نے اس بستی کے آسودہ لوگوں کو (فواحش پر) مامور کر دیا تو وہ نافرمانیاں کرنے لگے۔

[۵۵] تم نے ان کافروں کو قتل نہیں کیا بلکہ ہم نے قتل کیا۔

[۵۶] اور جب تم نے پھینکا تو تم نے نہیں بلکہ ہم نے پھینکا۔

[۵۷] سو آج تیری نگاہ تیز ہے۔ [۵۸] ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔

قولہٗ "فَبَصَرُكَ" اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کی بابت قوی ہے اور یہ اہلِ عرب کے قول "بَصُرَ بِكَذَا" (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مُراد نہیں "۔ الفارسی نے کہا ہے "کہ اس بات پر قولہٗ "فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ"[1] بھی دلالت کرتا ہے، جیسے قولہٗ "اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ"[2] کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ" ان دونوں آیتوں کو سامنے رکھ کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وَجل (ترسندگی) طمانینت (سکون و تسکینِ قلب) کے خلاف ہے" اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانینت معرفتِ توحید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور "وَجل" (ترسندگی، لغزش کا خوف ہونے کے وقت، راہِ راست سے بھٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اُٹھتے ہیں۔ اور ایک موقع پر یہ دونوں باتیں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہوگئی ہیں، اور وہ آیت یہ ہے، قال اللہ تعالیٰ "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ"

اور قولہٗ "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى وَيَسْتَغْفِرُوْا رَبَّهُمْ اِلَّآ اَنْ تَاْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ اَوْ يَاْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا" کہ یہ آیت بیان کردہ دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے روکنے والی شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کرتی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" اور یہ مذکورۂ بالا آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور اُن چیزوں کے علاوہ اور چیزوں میں بھی حصر ہوا ہے لہٰذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال پیش کیا ہے۔

ابن عبد السلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں "لوگوں کو بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ ان کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اُتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آچکے ہیں یا یہ کہ اُن پر آخرت میں عذاب ان کے سامنے آکھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا اور اس

---

[1] اب ہم نے تجھ پر سے پردہ اُٹھا دیا۔

[2] جو لوگ ایمان لائے ان کے دل اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ہی طمانیت حاصل کرتے ہیں۔

میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ مُراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے اور اس لحاظ سے یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے۔ کیونکہ دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہی مانع ہے اور دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے اور کسی اَمر نے نہیں روکا کہ انھیں اللہ تعالیٰ کے بشر کو رسول بناکر بھیجنے پر بڑا تعجب ہوا تھا۔ کیونکہ غیر مومنین کا قول ہرگز ایمان سے مانع نہیں اور اس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت ہی نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متحیر ہونے اور اَچھنبے میں پڑجانے پر دلالت کرتا ہے، یہ امر یعنی استغراب (اچھنبا) مانع بننے کے مناسب ہے پھر ان لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے کیونکہ ارادتاً اللہ تعالےٰ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں۔ اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا رَوا ہے لہٰذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شئے میں سے ہے اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا۔ اور اب دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

نیز قولہٗ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا" اور "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ کَذَّبَ عَلَی اللّٰہِ" کو قولہٗ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُکِّرَ بِاٰیٰتِ رَبِّہٖ فَاَعْرَضَ عَنْھَا وَنَسِیَ مَا قَدَّمَتْ یَدٰہُ" اور قولہٗ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰہِ" وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلے میں پیش کرکے بھی یہ اشکال کیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لَا اَحَدٌ اَظْلَمُ یعنی کوئی اس سے بڑھ کر ظالم نہیں چنانچہ اس اعتبار سے یہ آیت خبریہ ہوگی (جملۂ خبریّہ) اور خبر ہونے کی صورت میں آیتوں کا مطلب ان کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کردے گا اور اس اعتراض کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے۔

ازاں جملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک لفظ موقع اور اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص اُس آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے۔ افترا باندھنے والوں میں اس سے بڑھ کر بُرا کوئی نہیں جو کہ خدا پر جُھوٹ کی تہمت لگائے اور جب کہ اس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

اور دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش رَوی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے چونکہ ان لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور ان کے مانند نہیں ہوا تھا لہٰذا اُن پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد آنے والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیرووں کے لئے نمونہ ہیں جو ان کی راہ

پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے ماقبل کی طرف راجع ہوتے ہیں کیونکہ اس سے مانعیت اور افترائیت کی جانب سبقت لے جانا مُراد ہے۔

اور تیسرا جواب جس کو ابوحیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے، یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے، کیونکہ مقیّد کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جب کہ اُس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا، کیونکہ اس میں اظلم ہونے کے معاملے میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے اور جب کہ اس میں یہ باہمی برابری ثابت ہوگئی تو اب جتنے لوگوں کو اس صفت کے ساتھ متّصف کیا گیا ہے ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے بڑھ کر نہ ہوگا، اور اظلم ہونے میں وہ سب برابر ہو جائیں گے اور معنی اِن آیتوں کے یہ ہوں گے کہ، جن لوگوں نے افترا کی یا جنھوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں اور ان کا ظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ اُن میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ بُرا ہو، اس کی مثال تمھارا یہ قول ہے " لَا اَحَدَ اَفْقَهُ مِنْهُمْ" (اُن سے زیادہ کوئی فقیہہ نہیں)، اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے محض خوف دلانا اور ڈرانا مقصود ہے۔ کسی شخص کے واسطے حقیقتاً اظلمیت ثابت کرنا یا کسی سے اظلمیت کی نفی کرنا مقصود نہیں۔

الخطابی کا بیان ہے کہ "میں نے ابن ابی ہریرہ کی زبانی ابو العبّاس بن سریج کا یہ قول سُنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہٗ تعالیٰ " لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ " کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ یہاں تو اللہ تعالیٰ خبر دیتا ہے کہ وہ اس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول "وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِيْنِ" میں اُس (شہر مکّہ) کی قسم کھائی ہے؟ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو، پہلے میں تم کو پریشان کرلوں پھر درست جواب دوں۔ یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اس کے بعد تمھیں چکّر میں ڈالوں؟" سائل نے کہا "نہیں آپ پہلے مجھے چکّر دیں پھر درست جواب دیں" عالم نے کہا "تم کو یاد رکھنا چاہیے کہ اِس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے اندر رہنے سہنے کی صورت میں ہوا ہے جو ہر وقت فکر رکھتی تھی کہ اس میں کوئی قابلِ اعتراض بات پائے تو آپ پر اعتراض کرے، اس لئے اگر یہ بات ان لوگوں کے نزدیک تناقض ہوتی تو وہ اسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے فوراً

اسی امر کو پیش کر دیتے۔ مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ اُن لوگوں کو اِس کلام کی صحت اور فصاحت کا علم تھا اور تم اِس بات سے واقف نہیں۔ انھوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی، مگر تم اس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد اُن عالم نے فرمایا کہ "اہلِ عرب اپنے کلام کے درمیان حرفِ "لاَ" کو استعمال کرتے ہیں مگر معنی مُراد نہیں ہوتے ہیں، چنانچہ انھوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سُنائے۔

تنبیہ: اُستاد ابو اسحٰق اسفرائینی کا قول ہے کہ "جب بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور ان میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے تو تاریخ کی جستجو کرنی چاہیئے، اور متقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے۔ اور یہی بات نسخ ہے لیکن اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے، اور دو آیتوں میں سے کسی آیت کے عمل پر اجماع پایا جائے تو اس حالت میں اجماعِ امت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وُہی ناسخ ہے۔ اُستاد موصوف نے کہا ہے "قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں"

ایک اور عالم کا قول ہے کہ "دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَرْجُلَکُمْ" نصب اور جر دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اِسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأتِ نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأتِ جر کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے"

علامہ صیرفی کہتے ہیں کہ "اختلاف اور تناقض کی بابت سب سے جامع قول یہ ہے کہ "ہر وہ کلام جس کی اضافت بعض مسمیٰ پر کسی طرح سے بھی درست اور صحیح ہو، اس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اس لفظ میں ہوتا ہے جو ہر اعتبار سے اُس کی ضد واقع ہو۔ اور کتاب وسنت میں اس طرح کی کوئی چیز کبھی نہیں پائی جائے گی اور اس میں نسخ کا وجود دو مختلف وقتوں ہی میں پایا جاتا ہے"

قاضی ابوبکر کا قول ہے "قرآن کی آیتوں میں آثار (احادیثِ نبویؐ) میں اور ان باتوں کے اندر تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب قرار دیتی ہے اِسی واسطے قولہ تعالیٰ "اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ"[1] قولہ تعالیٰ "وَتَخْلُقُوْنَ اِفْکًا"[2] اور "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّیْنِ"[3] کے ساتھ معارض نہیں

---

[1] اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔ [2] تم لوگ جھوٹ گھڑتے ہو۔

[3] (اے عیسیٰ!) جب کہ تم مٹی سے پرندہ کی شکل بناتے تھے۔

ہے کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بات متعین ہوگئی کہ اس کے معارض کی تاویل کی جائے گی اور اس بنا پر وَتَخْلُقُوْنَ کی تاویل تُکَذِّبُوْنَ[۵۱] اور تَخْلُقُ کی تاویل تُصَوِّرُ[۵۲] کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ۔ قولہٗ "وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا فِیْہِ اخْتِلَافًا کَثِیْرًا" کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو طرح پر ہوا کرتا ہے:۔

اوّل اختلافِ تناقض:۔ یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے مخالف قرار دیتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔

دوسرا اختلافِ تلازم:۔ یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے جو کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو مثلاً وجوہِ قرات، سورتوں اور آیتوں کی مقداروں اور منسوخ و ناسخ، امر و نہی، اور وعد اور وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

اُنچاسویں ۴۹ نوع۔ مطلق اور مقیّد آیات کا بیان

مُطلق اس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے۔ اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔

علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقیّد کر سکیں تو وہ مقیّد کر دیا جائے گا، ورنہ نہیں، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقیّد اپنی تقیید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں سے عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے اور قاعدۂ کلّیہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اُس حکم مطلق کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اس دوسرے مقیّد حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں، تو اب اسی قید کے ساتھ اس حکم مطلق کی تقیید ضروری ہوگی اور اگر اس کی کوئی اور اصل علاوہ اس حکم مقیّد

۵۱ غلط باتیں بناتے ہو۔ ۵۲ تصویر بناتا تھا۔

کے بھی ہو تو اِس صورت میں حکم مطلق کا دونوں اُصولوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسرے اصل کی بہ نسبت کچھ بہتر ہو گا۔ پس پہلی صورت کی مثال رجعت، فراق اور وصیّت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط کرنا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ"[1] اور قولہٗ تعالیٰ "شَهَادَةُ بَیْنِكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِیْنَ الْوَصِیَّةِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ"[2] اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے "وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَایَعْتُمْ"[3] اور جگہ فرماتا ہے "فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوْا عَلَیْهِمْ"[4] مگر گواہوں کے لئے اِن سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور حکم مقیّد کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے، اِس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے "مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْنَ بِهَاۤ اَوْ دَیْنٍ"[5] اور حق سبحانہٗ و تعالیٰ کو جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن اس کے باوجود وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے۔ پھر بھی اس کی تقسیم کا نفاذ وصیّت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

ایسے ہی صرف ایک قتل کے کفّارہ میں مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفّارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقیّد دونوں کی ایک ہی حالت ہے۔ یعنی رقبہ (غلام) کا وصف سب میں یکساں شمار ہو گا۔

اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو "مرافق" کہنیوں کے ساتھ مقیّد کیا ہے مگر تیمّم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہٗ تعالیٰ "وَمَنْ یَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِیْنِهٖ فَیَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ۔ الآیہ"[6] میں اعمال کے رائگاں کئے جانے کو اسلام سے مُرتد ہو کر بہ حالتِ کفر مر جانے کے ساتھ مقیّد کیا ہے۔ اور پھر دوسری جگہ قولہٗ تعالیٰ "وَمَنْ یَّكْفُرْ بِالْاِیْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ"[7] میں اعمال کی بربادی کو مطلق رکھا گیا ہے۔

---

[1] اور اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو۔ [2] جب تم میں سے کسی پر موت آ وارد ہو تو وصیت کے وقت تم میں دو عادل آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ [3] اور جب تم خرید و فروخت کرو تو گواہ بنا لو۔

[4] پھر جب ان (یتیموں) کو ان کا مال سپرد کرو تو ان پر گواہ بنا لو۔

[5] وصیت کے بعد جس کو وہ وصیت کریں یا قرض ہو تو (اس کی ادائی کے بعد)

[6] جب کوئی تم میں سے اپنے دین سے پلٹ کر کافر ہو جائے، الآیہ۔

[7] جو شخص ایمان چھوڑ کر کفر کی راہ اختیار کرلے تو اس کے تمام اعمال حبط ہو جائیں گے۔

اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت مسفوح (یعنی بہنے کی صفت) کے ساتھ مقید کیا ہے مگر دیگر مقامات پر اسے مطلق ذکر کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقیّد ہی پر محمول کرنا چاہئے، لیکن بعض علماء پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تیمم کے بارے میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر تک مسح کرلینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تنہا ردت (یعنی اسلام سے برگشتگی) ہی اعمال کے رائگاں ہو جانے کا باعث ہے۔

یہاں تک قسم اوّل یعنی عام مطلق اور عام مقیّد کی مثالیں بتادی گئیں، اب قسم دوم یعنی محض مقیّد احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارۂ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے در پے رکھنے کی قید سے مقیّد کیا ہے اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارۂ قسم اور قضائے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقیّد نہیں کئے گئے ہیں لہٰذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی، یعنی ان کو متواتر اور بتفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا، کیونکہ ان کا حمل مذکورۂ سابق مقیّد کی مثالوں پر نہیں ہو سکتا۔ نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تتابع کی۔ اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

تنبیہات۔ جب ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی رُو سے؟ اس میں دو مذہب ہیں،۔

اوّل یہ ہے کہ اہلِ عرب کے خیال میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے کیونکہ یہ قید پر اکتفا کرنے اور ایجاز و اختصار کی غرض سے ہوتا ہے۔

اور دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا محل پیشتر ہے اگر اُس میں دو حکم ایک ہی معنی میں آئے ہوں اور اُن میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور تقیید ہی کا ہو تو مطلق کو مقیّد پر محمول کیا جائے گا لیکن اس صورت میں جب کہ ایک شے کے بارے میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو اور پھر دوسری شئے میں انھیں اُمور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اِس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کئے گئے ہیں، تو اِس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا حمل تیمم پر بھی کرنا چاہئے اور اس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور

پیروں کا مسح کرنا ضروری ہو، ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے، غلام آزاد کرنے، اور مسکینوں کو کھانا دینے، تین باتوں کا ذکر ہوا ہے۔ اور کفارۂ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اکتفا کر کے اطعام کا مُطلق ذکر ہی نہیں ہوا۔ لہٰذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدلنے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

پچاسویں نوع۔ قرآنِ منطوق اور قرآنِ مفہوم

منطوق۔ جس معنی پر لفظ کی دلالت محلِ نطق میں ہوتی ہے، اُسے منطوق کہتے ہیں۔

اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا، تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے۔ "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ"

اور متکلمین کی ایک جماعت کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت میں نصِ صریح کے بعید نادر الوقوع ہونے کی قائل ہے۔ مگر امام الحرمین وغیرہ نے اس قول کی تردید میں مبالغہ سے کام لیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو مبرّا ہو کر مستقل معنی کا فائدہ دینا ہے۔ اگرچہ اس کے صیغوں کی وضع (اصلی) کے لحاظ سے لغت کی طرف رد کرنے کی حیثیت سے اِس طرح کی عبارتیں قرآن کمیاب ہیں۔ لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اِس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ اھ

یا وہ عبارت مذکورہ بالا معنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزور سا احتمال رکھتی ہوگی تو وہ "ظاہر" کہلاتی ہے۔ مثلاً "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ"[1] کیونکہ باغی کے لفظ کا جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق ہوتا ہے حالانکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال زیادہ اور عام طور پر ہوتا ہے اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ"[2] اِس

---

[1] اور جو کوئی ناچار ہو جائے (بشرطیکہ، خدا کی نافرمانی نہ کرے اور حدِ (ضرورت) سے باہر نہ نکل جائے۔

[2] جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں، اُن کے قریب نہ جاؤ۔

واسطے کہ جس طرح طُہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اسی طرح وضو اور غسل کو بھی طُہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ امرِ دوم میں لفظِ طُہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوح (کمزور معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوح پر اس کو حمل کیا گیا ہے اُسے مؤوّل کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہٗ "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ"[۵۱] کہ اس میں معیّت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جا سکتا لہٰذا قرار پایا کہ اُس کو قرب بالذّات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں، یا مثلاً قولہٗ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ"[۵۲] کو ظاہری الفاظ پر محمول کرنا اِس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے لہٰذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔

اور کبھی لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اُس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اِس سے کہ ہم جوازاً اُس کے دونوں معنوں میں استعمال کرنے کے قائل ہوں یا نہ ہوں، اس کو سب معنوں پر حمل کیا جا سکے گا۔ اور لفظ منطوق کے اِس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہو گی کہ اس لفظ کے ساتھ دو بار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اس سے ایک معنی مُراد لئے گئے ہوں اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اِس کی مثال ہے قولہٗ "وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ"[۵۳] کہ اس میں پہلا احتمال کاتب اور شہید (گواہ) کے، صاحب حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ "لَا يُضَارَّ" بالفتح پڑھا جائے اور اس کے معنی یہ لئے جائیں کہ صاحبِ حق اُن دونوں (کاتب اور گواہ) کو ناواجب بات منوا کر اور کتابت و شہادت پر مجبور کر کے کسی قسم کا کوئی ضرر نہ پہنچائے۔

پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر کے لانے پر موقوف ہو گی تو اس کو دلالتِ اقتضاء کہیں گے مثلاً قولہٗ "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" یعنی قریہ والوں سے پوچھ لو اور یا یہ ہو گا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہو گی۔ اس صورت میں اگر لفظ اس شئے پر دلالت کرے جس پر اس لفظ کی دلالت مقصود نہیں

---

۵۱ اور جہاں کہیں تم ہو خدا تمھارے ساتھ ہے۔

۵۲ اور والدین کے لئے اپنے بازو عجز و نیاز رحمت سے جُھکا دے۔

۵۳ کاتب اور گواہ کو تکلیف نہ دی جائے۔

ہے تو اس کو دلالت بالاشارہ کہیں گے جیسے قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ"[1] اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت تک حالتِ جنابت (غُسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو، کیونکہ طلوعِ فجر تک جماع کا مباح ہونا اِس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی حصّے میں ناپاک ہو اور اسے غسل کی حاجت رہے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل

مفہوم

لفظ کی دلالتِ معنی پر محلِ نطق میں نہ ہو بلکہ اس سے خارج ہو تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں اس کی دو ۲ قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم موافق۔ (۲) مفہوم مخالف۔

پہلی قسم۔ مفہوم موافق وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔

یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام "فحوائے الخطاب" رکھا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ"[2] ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کہنے کے کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے۔

اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اُسے "لحن الخطاب" کہتے ہیں۔ یعنی خطاب کے معنی و مفہوم جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا"[3] یتیموں کے مالوں کو جلا ڈالنے کے حرام ہونے پر اِس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور سوخت کر دینا، یہ دونو باتیں اُس کو برباد کر دینے میں یکساں ہیں۔

اِس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی یا مجازی یا حقیقی۔ اِس کے متعلق بہت سے اقوال آئے ہیں اور اُن اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے۔

---

[1] روزوں کی راتوں میں عورتوں کے پاس جانا تمہارے لئے جائز کر دیا گیا ہے۔

[2] والدین کو اُف بھی نہ کہو۔

[3] جو لوگ یتیموں کا مال ظالمانہ طریق پر کھا جاتے ہیں۔ الآیہ۔

اور دوسری قسم۔ یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں:-

(۱) مفہوم صفت۔ عام اس سے کہ وہ صفت نعت (تعریف) ہو یا حال یا ظرف یا عدد، مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا"[۱] کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تحقیق و تبیین کو ضروری نہیں قرار دینا اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہوگی اور قولہ تعالیٰ "وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِي الْمَسٰجِدِ"[۲] اور "اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ"[۳] جس سے یہ مراد ہے کہ اُن خاص مہینوں کے سوا جو حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینے میں احرام حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ"[۴] یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکرِ الٰہی کرنے میں اصل مطلب کبھی حاصل نہ ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً"[۵] یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

(۲) مفہوم شرط۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ"[۶] یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعد طلاق) نفقہ دینا واجب نہیں۔

(۳) مفہوم غایت۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"[۷] یعنی جب کہ وہ عورت جس کو طلاقِ مغلظہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کر لے گی تو اب وہ بشرطِ رضامندی زوجِ اوّل کے لئے حلال ہو جائے گی۔

(۴) مفہوم حصر۔ اس کی مثال ہے "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ"[۸] اور "اِنَّمَآ اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ"[۹] یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبودِ حقیقی اور لائقِ عبادت نہیں ہے۔ اور "فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ" یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں[۱۰] "لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ"[۱۱] یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اُٹھائے جاؤ گے۔

[۱] جب تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو۔

[۲] اور جب تم مسجدوں میں اعتکاف کر رہے ہو تو ان (عورتوں) سے مباشرت نہ کرو۔

[۳] حج کے مہینے معلوم ہیں۔ [۴] پھر مشعرِ حرام کے پاس خدا تعالیٰ کو یاد کرو۔ [۵] تو پھر ان (بہتان طرازوں) کو اسّی کوڑے مارو۔ [۶] اور اگر وہ حمل سے ہوں تو ان کو نفقہ دو۔ [۷] تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کر لے اس پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی۔

[۸] اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ [۹] تمہارا معبود تو صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

[۱۰] اللہ تعالیٰ ہی ولی ہے۔ [۱۱] البتہ اللہ کی طرف اُٹھائے جاؤ گے۔

" اِيَّاكَ نَعْبُدُ "[۱] یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے۔
ان مفہوموں کو بہ طور دلائل پیش کرنے (کی تائید) میں بہ کثرت مختلف اقوال آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ یہ تمام مفہوم چند شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں حجت بن سکتے ہیں۔
از آں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ " وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم "[۲] کے مفہوم کو قابلِ اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پروردہ لڑکیوں کا بیویوں کی گودوں میں ہونا پایا جاتا ہے۔ پس آیتِ مذکورہ کا مفہوم یہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اس کا اکثر اوقات حاضر فی الذہن ہونا ہے۔
اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ "[۳] کا کچھ مفہوم نہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ "[۴] اور قولہ تعالیٰ " وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا "[۵] بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ اور ان امور پر سے باخبر ہونے کا طریقہ اسبابِ نزول کی معرفت کے فوائد میں مذکور ہے۔
فائدہ۔ بعض علماء کا قول ہے کہ " الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے فحویٰ، مفہوم، اقتضاء، ضرورت اور یا اس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اسی لفظ سے مستنبط ہو۔ غرضکہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ عمدہ کلام ہے۔
میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالتِ منطوق ہے، دوسری دلالتِ مفہوم، تیسری دلالتِ اقتضاء اور چوتھی دلالتِ اشارہ۔

---

[۱] صرف تیری عبادت کرتے ہیں۔
[۲] اور وہ گیلڑ لڑکیاں بھی حرام ہیں جو تمہاری گودوں میں ہوں۔
[۳] اور جو کوئی خدا کے سوا کسی اور معبود کو پکارے گا جس کے لئے اس کے پاس کوئی دلیل نہیں۔
[۴] مسلمان مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہ بنائیں۔
[۵] اور اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو جب کہ وہ پاک دامن رہنا چاہیں۔

اکیاونویں[۵۱] نوع قرآن کے وجوہِ مخاطبات

ابن الجوزی نے کتابُ النفیس میں بیان کیا ہے کہ قرآن میں خطاب پندرہ[۱۵] طریق سے آیا ہے۔ ایک اور عالم نے تینتیس[۳۳] سے زیادہ قرآن میں وجوہِ خطاب بیان کئے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) خطابِ عام اور اس سے عموم مُراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ "[۱]

(۲) خطاب خاص اور اس سے خصوص مُراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " اَكَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ "[۲] اور " يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ "[۳]

(۳) خطابِ عام جس سے خصوص مراد ہے مثلاً " يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ "[۴] کہ اس میں بچے اور دیوانے لوگ داخل نہیں۔

(۴) خطابِ خاص جس سے عموم مُراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ "[۵] کہ اِس میں افتتاحِ خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے مگر مُراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں، اور قولہ تعالیٰ " يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّاۤ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ "[۶] کے بارے میں ابوبکر الصیرفی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتدا رسول اللہ صلعم ہی سے تھی، پھر جب اللہ تعالےٰ نے " موہوبہ " کے بارے میں " خَالِصَةً لَّكَ "[۷] فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ماقبل رسول اللہ صلعم اور آپ کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

(۵) خطابِ جنس، مثلاً قولہ تعالیٰ " يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ "[۸]

(۶) خطابِ نوع، مثلاً " يٰبَنِيْۤ اِسْرَآءِيْلَ "[۹]

---

[۱] وہی اللہ ہے جس نے تمھیں پیدا کیا [۲] کیا تم نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔

[۳] اے رسول پہنچادے [۴] اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو۔

[۵] اے نبیؐ جب تم لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دو [۶] اے نبیؐ! ہم نے تمھارے لئے تمھاری بیویاں حلال کردی ہیں۔

[۷] خاص تمھارے لئے [۸] اے نبیؐ!

[۹] اے بنی اسرائیل!

(۷) خطابِ عین، جیسے "یَآدَمُ اسْکُنْ"[۱] "یَا نُوحُ اھْبِطْ"[۲] "یَآاِبْرَاھِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ"[۳] "یَامُوسٰی لَاتَخَفْ"[۴] اور "یَاعِیْسٰی اِنِّی مُتَوَفِّیْکَ"[۵]۔

اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلعم کو "یَامُحَمَّدُ" کہہ کر مخاطب نہیں کیا گیا ہے بلکہ آپ کی تعظیم اور تشریف کے لحاظ سے "یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ" اور "یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ" کے ساتھ آپ کو مخاطب کیا گیا ہے جس سے یہ بھی مُراد ہے کہ آپ کو اور انبیاءؑ کے مقابلے میں خصوصیّت حاصل ہے، اور مومنین کو یہ تعلیم حاصل ہو جائے کہ وہ لوگ آپ کو نام لے کر نہ پکاریں۔

(۸) خطابِ مدح، مثلاً "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" اور اسی واسطے اہلِ مدینہ کو "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا"[۶] کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے خثیمہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" پڑھتے ہو، وہ خطاب تورات میں "یٰاَیُّھَا الْمَسَاکِیْنُ"[۷] (کے لفظوں میں) آیا ہے۔

بیہقیؒ اور ابو عبیدؒ وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے انھوں نے کہا۔ جس وقت تم "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کا خطاب سُنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سُنا کرو کیونکہ وہ ضرور کوئی نیکی ہے جس کا حکم ملتا ہے، یا کوئی برائی ہے جس سے منع کیا جاتا ہے۔

(۹) خطابُ الذّم، مثلاً "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَاتَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ"[۸] "قُلْ یٰاَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ" اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) مقاموں کے سوا قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رُو در رُو ہونے) کے اعتبار سے زیادہ تر "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے ساتھ خطاب ہوا ہے اور کفار کے لئے اُن سے رُوگردانی کی وجہ سے صیغۂ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" اور "قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا"۔

(۱۰) خطابِ کرامت، جیسے قولہٗ "یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ" اور "یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ" بعض

---

[۱] اے آدم! سکونت اختیار کر [۲] اے نوح! اُتر۔

[۳] اے ابراہیم تم نے سچا کر دکھایا [۴] اے موسیٰ! مت ڈر۔

[۵] اے عیسیٰ! میں تجھے وفات دینے والا ہوں [۶] اے لوگو! جو ایمان لائے اور ہجرت کی۔

[۷] اے مسکینو! [۸] اے وہ لوگو! جنھوں نے کفر کیا آج عذر اور بہانے مت کرو۔

بعض علماء کا قول ہے " ہم یہ دیکھتے ہیں جس موقع پر لفظ رسول کے ساتھ خطاب کرنا لائق نہیں ہوتا وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا ہے اور اسی طرح اس کے برعکس۔ عام تشریع کے حکم میں " يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ "[1] آیا ہے اور خاص تشریع کے مقام پر۔ " يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ "[2] وارد ہے اور کبھی کبھی تشریع عام کے مقام پر بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اس حالت میں جب کہ وہاں ارادۂ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہو، مثلاً قولہٗ " يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ " (اے نبی! جب تم لوگ طلاق دو) فرمایا " إِذَا طَلَّقْتَ " (جب تو طلاق دے) نہیں فرمایا۔

(۱۱) خطابِ اہانت، مثلاً " إِنَّكَ رَجِيمٌ "[3] اور " اِخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ "[4]

(۱۲) خطابِ تہکم، جیسے " ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "[5]

(۱۳) خطابِ جمع لفظ واحد کے ساتھ، جیسے " يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ "[6]

(۱۴) خطابِ واحد لفظ جمع کے ساتھ، مثلاً " يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ " تا قولہٗ فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ[7] کہ یہ تنہا ہمارے رسول اللہ صلعم کی طرف خطاب ہے کیونکہ نہ تو آپ کے ساتھ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپ کے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہٗ تعالیٰ " وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۔ الآیہ "[8] میں بھی محض آپ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہٗ " وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللهِ۔ الآیہ "[9] پھر اسی طرح قولہٗ " فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا "[10] میں بھی قولہٗ " قُلْ فَأْتُوا "[11] کی دلیل سے تنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب کیا گیا ہے اور بعض علماء نے قولہٗ " رَبِّ ارْجِعُونِ "[12] کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے جس کے معنی " ارْجِعْنِي " (مجھے واپس کر)

---

[1] اے رسول جو کچھ تمھاری طرف تمھارے رب کی طرف سے نازل ہوا ہے (سب) پہنچا دے۔

[2] اے نبی! جس کو خدا نے حلال کیا ہے اسے تو حرام کیوں کرتا ہے [3] تو راندۂ درگاہ ہے۔

[4] اسی میں ذلت کے ساتھ پڑے رہو اور مجھ سے کوئی بات نہ کرو [5] ہاں مزہ چکھ! تو تو بڑا زبردست دانا ہے۔

[6] اے انسان تجھے کس نے اپنے پروردگار اعلیٰ کی جانب سے دھوکے میں ڈال رکھا ہے؟

[7] اے رسول! پاک چیزیں کھاؤ۔ تا قولہٗ تو ان کو ان کی غفلت ہی میں رہنے دے۔

[8] جب تم بدلہ لو تو ایسا بدلہ لو [9] اور صبر کر، اور تیرا صبر تو خدا ہی کی مدد سے ہے۔

[10] اگر وہ قبول نہ کریں تو سمجھ لو [11] کہدے کہ لے آؤ۔

[12] اے پروردگار مجھے پھر واپس بھیجدے۔

قرار دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ "رَبِّ" کے ساتھ پروردگار جل شانہٗ کو مخاطب کیا گیا ہے۔ اور "اِرْجِعُوْنِ" کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی کا بیان ہے کہ یہ قول اُس شخص کا ہے (خدا تعالیٰ نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ ہڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اُسے کیا کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق کی طرف رَدِّ امر کی غرض سے کہا کرتا تھا۔

(۱۵) واحد کو تثنیہ (دو) کے لفظ سے خطاب کرنا، مثلاً "اَلْقِیَا فِیْ جَھَنَّمَ"[۱] حالانکہ یہ خطاب مالک ؑ داروغہ دوزخ سے ہے، اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں، تو اِس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ ہوگا، اور یہ قول بھی ہے کہ یہ دو ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو انسان پر موکل ہیں اور ان ہی کو قولہ تعالیٰ "وَجَاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَّشَهِيْدٌ"[۲] میں بیان کیا گیا۔ لہٰذا یہ خطاب اصل کے مطابق ہوا ہے اور مہدوی نے اِسی نوع میں قولہ تعالیٰ "قَدْ اُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا"[۳] کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰ ؑ سے ہے کیونکہ وُہی ایمان کی دعوت دینے والے اور پیغمبر تھے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ موسیٰ ؑ اور ہارُون ؑ دونوں سے خطاب ہے اس لئے کہ ہارون ؑ موسیٰ ؑ کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مومن بھی ایمان کی دعوت دینے والے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے۔

(۱۶) تثنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ رَّبُّكُمَا يٰمُوْسٰى"[۴] یعنی "وَیَا ھَارُوْنُ" اور ایسا کرنے کی دو وجہیں ہیں: ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ ؑ کو اس واسطے ندا کے ساتھ مخصوص کیا کہ یہ ان کی عزت افزائی پر دلالت کرے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰ ؑ ہی صاحبِ رسالت اور صاحبِ معجزات تھے اور ہارون ؑ ان کے ماتحت تھے۔ یہ بات ابن عطیہ ؒ نے ذکر کی ہے، اور کتاب "کشاف" میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارون ؑ چونکہ موسیٰ کی نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان تھے لہٰذا فرعون نے ان کی زبان

---

[۱] تم دونوں جہنم میں ڈال دو۔

[۲] اور ہر شخص (ایسی حالت میں) آئے گا کہ اس کے ساتھ ایک ہانکنے والا ہوگا اور ایک گواہ۔

[۳] تم دونوں کی دُعا قبول کی گئی۔

[۴] تو اے موسیٰ تم دونوں کا پروردگار کون ہے؟

آور ہی سے بچنے کے لئے ان سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کی اور اس کی مثال " فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى "[1] بھی ہے۔ ابن عطیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اِس خطاب میں صرف آدمؑ ہی کو تنہا شقاوت کے ساتھ مخاطب کیا۔ کیونکہ پہلے پہل وہی مخاطب تھے اور مقصود فی الکلام بھی وُہی تھے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں اللہ پاک نے محنت اور مصائب کی آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدمؑ یا مرد ہی کو مخاطب کرنے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی، جیسا کہ مشہور قول ہے " مِنَ الْكَرَمِ سَتْرُ الْحُرَمِ " حرم یعنی عورت کی پردہ داری، بزرگی کی علامت ہے۔

(۱۷) دو شخصوں کو لفظ جمع کے ساتھ خطاب کرنا، مثلاً قولہ تعالیٰ " أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَّاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً "[2]

(۱۸) جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ " وَأَلْقِيَا " کی مثال میں پہلے مذکور ہو چکا ہے۔

(۱۹) واحد کے بعد جمع سے خطاب کرنا مثلاً قولہ تعالیٰ " وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَّمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ "[3] ابن الانباری نے کہا ہے کہ تیسرے فعل کو اِس واسطے جمع کے صیغہ کے ساتھ لایا گیا تاکہ وہ اِس امر پر دلالت کرے کہ اُمّت بھی نبی کریم صلعم کے ساتھ اس کے حکم میں داخل ہے اور اس کی مثال " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ "[4] بھی ہے۔

(۲۰) مذکورۂ بالا خطابیہ کے برعکس یعنی جمع کے بعد صیغۂ واحد سے خطاب کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ "[5]

(۲۱) واحد کے بعد تثنیہ (دو) کے ساتھ خطاب کرنا مثلاً قولہ تعالیٰ " أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ "[6] ہے۔

۱؎ لہٰذا یہ (ابلیس) تم دونوں کو جنت سے نہ نکلوا دے کہ تو مشکل اور شقاوت میں پڑ جائے۔

۲؎ تم دونوں اپنے لوگوں کے لئے مصر میں گھر بناؤ اور تم سب اپنے گھروں کو قبلہ (مسجدیں) ٹھہراؤ۔

۳؎ اور تو جس حال میں ہوتا ہے یا قرآن میں سے کچھ پڑھتا ہے یا تم لوگ کوئی (اور) کام کرتے ہو۔

۴؎ اے نبی جب تم عورتوں کو طلاق دو۔

۵؎ اور نماز قائم کرو اور مومنوں کو بشارت دے۔

۶؎ کیا تو ہمارے پاس اس لئے آیا ہے کہ جس راستے پر ہم نے اپنے آباؤ اجداد کو (چلتا ہوا) پایا ہے اُس پر سے ہمیں ہٹا دے اور زمین میں تم دونوں کا اقتدار (قائم) ہو جائے۔

(۲۲) اس کے برعکس یعنی تثنیہ کے بعد واحد کے ساتھ خطاب کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ"[۵۱]

(۲۳) معیّن سے خطاب ہو اور اس سے غیر معیّن مراد ہو جیسے "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ"[۵۲] کہ اس میں خطاب تو نبی صلعم سے ہے اور مراد ہے آپ کی امت سے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خدا ترس تھے۔ اور معاذ اللہ آپ سے کفّار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی اور اس کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ۔ الآیہ"[۵۳] کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیوں کر ہو سکتا تھا اس لئے یہاں اس طرح کے خطاب سے کفّار کی تعریض مُراد ہے اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباس رض کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "نہ تو رسول اللہ صلعم کو شک و شبہ ہوا اور نہ آپ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا" اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا۔ الآیہ"[۵۴] بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

(۲۴) خطاب غیر سے اور مُراد عین (خود) ہو مثلاً "لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ"[۵۵]

(۲۵) وہ خطابِ عام جس سے کوئی معیّن مخاطب مقصود نہ ہو، جیسے قولہ "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ"[۵۶] "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ"[۵۷] اور "وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ"[۵۸] کہ ان باتوں سے کسی معیّن شخص کو خطاب نہیں کیا بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے اور عموم کے ارادے سے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں ذکر کی ہیں۔ یہاں اللہ پاک کی مراد یہ ہے کہ ان لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے کہ اب اس کے دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہی۔ اور یہ بات نہیں کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا

---

۵۱ اے موسیٰ! تم دونوں کا رب کون ہے؟ ۵۲ اے نبی! اللہ سے ڈر اور کافروں کی اطاعت نہ کر۔

۵۳ اور اگر تجھے اس چیز میں کوئی شک ہو جو ہم نے تیری جانب اُتاری، تو ان لوگوں سے دریافت کرلے جو کتاب پڑھتے ہیں تا آخر آیہ۔ ۵۴ اور ان رسولوں سے پوچھ لے جنھیں ہم نے تجھ سے پہلے بھیجا۔

۵۵ اور ہم نے تمھاری طرف ایک کتاب بھیجی ہے جس میں تمھارے لئے نصیحت ہے۔

۵۶ کاش تو اس وقت دیکھے جب ان کو آگ پر کھڑا کیا جائے گا۔

۵۷ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرتے ہیں۔...... الآیہ۔

۵۸ کاش تو اس وقت دیکھے جب مجرم لوگ سر جھکائے ہوں گے۔

نہ دیکھتا ہو بلکہ تمام وہ لوگ جن کی بابت دیکھنے کا امکان پایا جاتا ہے، وہ سب اِس خطاب میں داخل ہیں۔

(۲۶) ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اس سے اعراض کر کے دوسرے کو مخاطب بنانا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعٰ "فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ"[۱] کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلعم تھے اِس کے بعد اللہ تعالےٰ نے کافروں سے ارشاد فرمایا "فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ"[۲] اور اس کی دلیل ارشاد باری تعٰ "فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ"[۳] کا اس کے بعد واقع ہونا ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعٰ "اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا اِلیٰ قولہ لِّتُؤْمِنُوْا" مگر اس کی رائے پر جس نے تُؤْمِنُوْا کی قراءت تائے فوقانیہ کے ساتھ کی ہے۔

(۲۷) خطابِ تکوین، اور یہی خطابِ التفات بھی ہے۔

(۲۸) جمادات سے اس طرح کا خطاب کرنا جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے، مثلاً قولہ تعٰ "فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا"[۴]

(۲۹) خطابِ تہیج (جوش دلانے والا خطاب)، مثلاً قولہ تعٰ "وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ"[۵]

(۳۰) شفقت اور محبّت کا خطاب، جیسے "يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا"[۶]۔

(۳۱) خطابِ تحبّب (اظہارِ محبّت کا خطاب)، مثلاً "يٰٓاَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ"[۷] "يٰبُنَيَّ اِنَّهَآ اِنْ تَكُ"[۸] اور "يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ"[۹] میں ہے۔

(۳۲) خطابِ تعجیز (کسی کو عاجز بنا دینے والی بات کا مخاطب کرنا)، مثلاً قولہ تعٰ "فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ"[۱۰]

(۳۳) خطابِ تشریف اور قرآن میں لفظ "قُلْ" کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی

---

[۱] پس اگر وہ تمھاری بات قبول نہ کریں۔ [۲] تو جان لو کہ وہ خدا کے علم سے اُترا ہے۔

[۳] پس کیا تم اسلام لاتے ہو۔ [۴] تو اللہ تعٰ نے آسمان و زمین سے کہا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا ناراضی سے۔

[۵] اور اللہ تعٰ پر توکّل کرو، اگر تم مومن ہو۔

[۶] اے میرے وہ بندو! جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے۔

[۷] اے میرے باپ تو کیوں پُوجتا ہے۔ [۸] اے بیٹا! اگر کوئی عمل رائی کے دانے کے برابر بھی ہو۔

[۹] اے میرے ماں جائے بھائی! میری ڈاڑھی نہ پکڑ۔

[۱۰] تو اس جیسی ایک سورت ہی بنا لاؤ۔

ہیں وہ سب اس امت کے لئے خطابِ تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں کیونکہ پروردگارِ عالم نے اِس امت کے لوگوں سے بلا واسطہ تخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرفِ عظیم بخشا ہے۔

(۳۴) خطابِ معدوم، اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے جیسے "یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ" کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں سے اور ان کے بعد آنے والے تمام آدمیوں سے یکساں خطاب ہے۔

فائدہ۔ بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہے اور دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے ہی لوگوں کے لئے درست ہے اور تیسری قسم آپ کے اور دوسرے لوگوں کے لئے یکساں درست ہے۔

فائدہ۔ ابن القیمؒ کا قول ہے "قرآن کے طرزِ خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے ہر ایک کام کی باگ اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا ٹھکانا اور اصل اس مالکُ المُلک کے سوا کوئی اور ہو، وہ عرشِ عظیم پر مستوی ہے اور اس کے اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات مخفی نہیں رہ سکتی، اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم، ان کی کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرد ہے۔ وہ سُنتا ہے، دیکھتا ہے، عطا فرماتا ہے، روکتا ہے، ثواب دیتا ہے، عذاب کرتا ہے، عزت دیتا ہے ذلیل کرتا ہے، پیدا کرتا ہے، رزق دیتا ہے، مارتا ہے، جِلاتا ہے، قضاء و قدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درستی کرتا ہے، چھوٹے بڑے تمام کام اسی کی طرف نازل ہوتے اور اسی کی جانب صعود کرتے ہیں، بغیر اس کے حکم کے ذرّہ نہیں ہل سکتا اور بِلا اس کے علم کے کوئی پتّا ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ پھر اب غور کرو کہ وہ مالِکُ المُلک اور احکمُ الحاکمین کس طرح اپنی ثنا فرماتا، اپنی بزرگی کا اظہار، اور اپنی بڑائی اور تعریفوں کے گُن گاتا ہے اور اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے، وہ اپنے بندوں کو ان کی فلاح و سعادت کی باتیں بتاتا اور ان پر عمل کرنے کی رغبت دیتا ہے، اُن کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے جن میں مُبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں اور انھیں اپنے ناموں اور صفتوں کو شناخت کراتا، ان کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا ہے اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کئے ہیں انھیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جن کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستحق ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کروگے تو تمہارے واسطے کیا عزت

و منزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کروگے تو اُس کے معاوضہ میں تمھیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک و خالق اپنے کم فہم بندوں کو بتاتا ہے کہ اس کا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا۔ اور ان دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکوکاری کو سراہتا ہے اور ان کی عمدہ صفتوں کا بیان فرماتا ہے اور اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کرکے ان کی بَد چلنیوں کا پردہ فاش کرتا اور ان کی بُری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت از بام فرماتا ہے اس نے ہر بات کو دلیلوں سے مُدلّل کیا ہے اور ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اچھے جوابات دے کر رَدّ کرتا ہے، سچے کو سچّا اور جھوٹے کو جھوٹا ثابت کرتا ہے، حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے کیونکہ اُس مقام کی صفتیں وہاں کی خوبیاں اور آخرت کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دار البوار (عذاب و ہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی اور تکلیفوں کو بیان کرتا ہے۔ اور بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ بہر حال میرے محتاج ہو، ہر طرح تمھیں میری ہی جناب میں حاضر ہونا ہے تمھیں میرے پاس آنا پڑے گا، تم مجھ سے ایک پل بھر بھی مستغنی نہیں رہ سکتے اور یہ بھی بتاتا ہے کہ مجھے تمھاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات مستغنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بنفسِ نفیس غنی ہے اور اس کے ماسوا سب اُسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرّہ بھر یا اس سے زیادہ و کم بھلائی بجز اس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں کرسکتا اور نہ کوئی ذرّہ بھی شرّ اور بُرائی اس کے عدل و حکمت کی مدد کے بغیر کسی مخلوق کے حصے میں آسکتی ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ اُن کی غلطیوں کو معاف کرتا، ان کی لغزشوں سے درگزر فرماتا۔ اور ان کی معذرتوں کو سُنتا اور اُن کی خرابیوں کو دُور فرما کر اُن کا بچاؤ کرتا اور اُنھیں مدد دیتا ہے، اُن کو اپنی رحمت کے سایہ میں لے کر ان کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے، ان کو ہر آفت سے نجات دیتا ہے اور اُن سے اپنا یہ مقدّس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وُہی ان کا ولی ہے اور بجز اس کے کوئی اُن کی سرپرستی نہیں کرسکتا۔ لہٰذا وُہی اُن کا سچّا مولیٰ ہے۔ اور ان کو ان کے دشمنوں پر غالب کرتا ہے۔ پس وہ کیا ہی اچھا مولےٰ اور مددگار ہے۔ اور جب لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جوّاد، رحیم اور کریم کا مشاہدہ کرلیں گے جس کی یہ شان ہے تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اُس اَحکم الحاکمین سے محبّت نہ کریں اور اُس کا قرب حاصل کرنے کے لئے جان و مال قربان کرکے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی نہ کریں۔ بے شک وہ راہ خدا میں اپنی

جانیں فدا کر دیں گے، اُس کی رضا جوئی میں سرگرمی سے محنت کریں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے اور اس کی رضامندی کو اس کے ماسوا کی رضامندی سے بہتر تصوّر کریں گے پھر بھلا خدا کی یاد، اُس کی محبّت، اس کے دیدار کا شوق اور اُس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ اُن کے دِلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں ان کی غذا اور قوت دینے والی دَوا بنجائیں گی اور یہ صورت پیدا ہوگی کہ اِن چیزوں کے فقدان سے ان کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا جو اُن کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اُٹھا سکیں گے۔

فائدہ۔ بعض قدماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن کا نزول تیس ۳۰ قسموں پر ہوا ہے، اُن میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جُداگانہ ہے۔ پس جو شخص ان باتوں کی وجوہ سے واقف ہو کر پھر دین میں کلام کرے گا، وُہی بات ٹھیک کہے گا اور اُصولِ دین کے موافق زبان کھولے گا اور اگر بغیر اُن اُمور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہئے کہ غلطی اُس کے گرد و پیش منڈلاتی رہے گی، اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں:۔

مکّی، مدنی، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، تقدیم، تاخیر، مقطوع، موصول، سبب اضمار، خاص، عام، امر، نہی، وعد، وعید، حدود، احکام، خبر، استفہام، اُبہت (تعظیم)، حروفِ مصرّفہ، اِعذار، انذار، حجّت، استحجاج، مواعظ، امثال اور قسم۔

مکّی کی مثال "وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا" [۵۱] ہے۔ مدنی کی مثال ہے "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ" [۵۲] ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں (لہٰذا مثال کی ضرورت نہیں) محکم کی مثالیں "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا- الآیہ" [۵۳] اور "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا" [۵۴] یا اسی طرح کی اور بہت سی آیتیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے محکم اور مُبیّن بنایا ہے۔

[۵۵] متشابہ کی مثال ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا الآیہ" کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اُس طرح پر "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا

---

۵۱ ان (کفار) کو بہتر وعمدہ طریق پر چھوڑ دے۔ ۵۲ اللہ کی راہ میں قتال کرو۔

۵۳ اور جو کوئی جان بوجھ کر کسی مومن کو قتل کرے گا تو اُس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔

۵۴ جو لوگ یتیموں کا مال ظلم سے کھا لیتے ہیں۔

۵۵ اے وہ لوگو! جو ایمان لائے، اپنے گھروں کے سوا دوسرے (لوگوں کے) گھروں میں گھر والوں سے اجازت لئے اور ان کو سلام کئے بغیر داخل نہ ہوا کرو۔

فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا[1] نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد فرمایا تھا اور اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا ہے پھر انھیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی، اِس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کیا کرتا ہے؟

تقدیم و تاخیر کی مثال:۔ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ[2] ہے کہ اس کی تقدیر "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ" ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال:۔ "لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ[3]" اس میں لا مقطوعہ ہے، کیونکہ باری تعالیٰ نے روزِ قیامت کی قسم کھائی ہے پس یہ مراد ہوئی "أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ" اور قولہ "وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ[4]" میں چونکہ اِس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لا موصولہ ہے۔

سبب اور اضمار کی مثال:۔ "وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ[5]" ہے یعنی اہلِ قریہ سے دریافت کرو۔

خاص اور عام کی نظیر:۔ "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" کہ یہ ندا مسموع (مخاطب) کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا "إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ[6]" تو اس وقت معنی میں یہ ندا عام ہوگئی۔

اور امر سے لیکر استفہام تک جتنی باتیں ہیں اُن کی مثالیں واضح ہونے کی وجہ سے ترک کی جاتی ہیں۔

اُبہت کی مثال ہے "إِنَّا أَرْسَلْنَا[7]" اور "نَحْنُ قَسَمْنَا[8]" کہ یہاں اللہ تعالیٰ کی تعبیر بغرض تعظیم و تفخیم اُس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہے۔

حروفِ متصرفہ۔ یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں، اُن کی مثال ہے:۔ لفظ فتنہ کہ اس کا اطلاق "شرک" پر ہوا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ[9]" معذرت پر بھی اس کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً "ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ[10]" یعنی

---

۱ جو یہ کام زیادتی اور ظلم کے طور پر کرے گا اُسے ہم آگ میں جھونکیں گے ۲ تم پر وصیت فرض کی گئی ہے جب کہ تم میں سے کسی پر موت آوارد ہو اور وہ ایک وافر مال (اپنے پیچھے) چھوڑے ۳ قسم ہے روزِ قیامت کی۔

۴ قسم کھاتا ہوں نفس لوّامہ کی ۵ بستی سے پوچھ لے ۶ جب تم عورتوں کو طلاق دو۔

۷ ہم نے بھیجا ۸ ہم نے تقسیم کیا ہے ۹ یہاں تک کہ کوئی فتنہ (شرک) باقی نہ رہے۔

۱۰ پھر ان کا کوئی عذر بہانہ نہیں رہے گا۔

"مَعۡذِرَتُهُمۡ" اور اختبار (آزمائش) کے معنی میں بھی اس کو استعمال کیا ہے مثلاً "قَدۡ فَتَنَّا قَوۡمَكَ مِنۡ بَعۡدِكَ"[۵۱] اور اعذار کی مثال ہے "فَبِمَا نَقۡضِهِمۡ مِيۡثَاقَهُمۡ لَعَنّٰهُمۡ"[۵۲] یہاں اللہ تعالےٰ نے عذر کیا ہے کہ اُس نے اُن لوگوں پر ان کی گنہگاری کی وجہ سے لعنت کی اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں۔

باونویں[۵۲] نوع حقیقت اور مجازِ قرآن

اِس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع اور استعمال موجود ہے اور حقیقت ہر ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ایک خاص معنی کے لئے وضع ہو اور اسی معنی میں استعمال ہو اور اس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو اور یہ بات کلام کے اکثر حصّوں کو حاصل ہوتی ہے۔

جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے۔ لیکن علماء کی ایک جماعت اِس بات کی قائل نہیں، ان ہی میں سے اہلِ ظواہر بھی ہیں۔ اور شافعیہ میں سے ابن القاصؒ اور مالکیہ میں سے ابن خویز منداد نے قرآن میں وقوعِ مجاز کا انکار کیا ہے۔ اِن علماء کا یہ اعتراض ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآنِ کریم کذب سے منزّہ ہے۔ پھر متکلّم اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جب کہ حقیقت کا میدان اس کے لئے تنگ ہو جاتا ہے اُس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور اللہ تعالےٰ کے حق میں یہ امر محال ہے کیونکہ اُس کے لئے حقیقت کا میدان تنگ نہیں۔

لیکن ان لوگوں کا یہ شُبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اُس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اُس میں باقی نہ رہے گی، اِس لئے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متّفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی بہ نسبت مجاز کا درجہ خوبئ کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ پھر اس کے علاوہ جب کہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ حذف، توکید اور قصص کے موقع بموقعہ ذکر سے یا ایسے ہی اور اُمور سے بھی خالی ہو۔

امام عزّ الدینؒ بن عبد السّلام نے اِس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اس کتاب کی تلخیص بہت سے اضافوں کے ساتھ ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے

---

۵۱ ہم نے تیرے بعد تیری قوم کو آزمائش میں ڈالا تھا۔

۵۲ پس چونکہ انھوں نے اپنا عہد توڑا لہٰذا ہم نے اُن پر لعنت کی۔

مجاز الفرسان الی مجاز القرآن رکھا ہے۔

مجاز کی دو قسمیں ہیں :۔

قسم اوّل :۔ مجاز فی الترکیب ہے۔ اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔ اس کا تعلق ملابست سے ہے۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اس امر کی طرف مُسند کیا جائے جو اصالۃً اس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع کیا گیا ہے۔ اس حقیقی وضع کے سوا کسی دوسرے امر کی طرف اس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے) اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس غیر ماوضع لہٗ کے ساتھ ملابس (ہم شکل) ہوتا ہے مثلاً قولہٗ "وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا"[1] ہے کہ اس میں ایمان کا بڑھانا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس کی نسبت آیات کی طرف ہے اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وُہی متلو آیتیں زیادتیٔ ایمان کا سبب بنتی ہیں یا قولہٗ "یُذَبِّحُ اَبْنَآءَهُمْ"[2] اور قولہٗ "یٰهَامٰنُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا"[3] میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اس کی نسبت فرعون کی طرف اور مکان بنانے کی نسبت جو مزدوروں کا فعل تھا، ہامان کی طرف کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں اِن کاموں کے حکم دینے والے تھے۔ ایسے ہی قولہٗ "وَاَحَلُّوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ"[4] میں سرغنہ لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لیجانے کی نسبت کی گئی ہے کیونکہ انہی لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا۔ لہٰذا وہی اُن کے دوزخ میں وارد ہونے کا سبب تھے۔

اور قولہٗ "یَوْمًا یَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبًا"[5] میں فعل کی نسبت ظرف یعنی "یوم" کی طرف ہے اس لئے کہ فعل اسی میں واقع ہوا ہے "عِیْشَةٍ رَّاضِیَةٍ"[6] یعنی مَرْضِیَّةٍ (پسندیدہ) "فَاِذَا عَزَمَ الْاَمْرُ"[7] یعنی عَزَمَ عَلَیْهِ (اس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہٗ "فَاِذَا عَزَمْتَ"[8] اور اِس قسم کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جس کے دونوں اطراف (مسند اور مسند الیہ) حقیقی ہوں، اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ شروع میں گزرچکی۔ یعنی قولہٗ "وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا"[9] یا جس طرح

---

[1] اور جب ان کو اُس کی آیات سُنائی جاتی ہیں تو اُن کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں [2] فرعون ان کے لڑکوں کو ذبح کرتا تھا [3] اے ہامان! میرے لئے ایک محل تعمیر کر [4] انھوں نے اپنی قوم کو تباہی کے گھر میں اُتار دیا [5] وہ دن جو بچوں کو بوڑھا بنا دے گا (سختی یا طوالت کی وجہ سے) [6] دلپسند عیش۔

[7] جب معاملہ پختہ ہو جائے [8] پھر جب تو عزم مصمم کر لے [9] جب ان کو اس کی آیات پڑھ کر سُنائی جاتی ہیں تو اُن کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔

قولہ تعالیٰ "وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا"[۱]

(۲) وہ جس کے دونوں اطراف (کنارے) مجازی ہوں، مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ"[۲] یعنی انھوں نے اس میں نفع نہیں پایا۔ اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

(۳و۴) وہ کہ اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو، خواہ طرفِ اوّل یا دوم، مثلاً قولہ تعالیٰ "اَمْ اَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا"[۳] یعنی بُرہانًا (دلیل)، اور "كَلَّا اِنَّهَا لَظٰى نَزَّاعَةً لِّلشَّوٰى تَدْعُوْا"[۴] کیونکہ آگ کی طرف کسی کو بلانے کا اظہار مجاز ہے حقیقت نہیں ہے اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا"[۵] "تُؤْتِيْ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ"[۶] اور "فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ"[۷] کہ "ہاویہ" کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے اور مُراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچہ کی پرورش کرتی ہے اور اس کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور ان کی جائے پناہ اور مرجع ہے۔

مجاز کی دوسری قسم مجاز فی المفرد ہے اس کا نام مجاز لغوی بھی ہے یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ماوضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی بہت سی قسمیں ہیں۔

(۱) حذف اور اس کا مفصل بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا اِس لئے کہ یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اسی سے متعلق رہنا انسب ہے۔ خاص طور سے جب ہم یہ کہیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

(۲) زیادتی اِس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جاچکا ہے۔

(۳) کُل، کا اطلاق جزئے پر مثلاً قولہ تعالیٰ "يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ"[۸] یعنی انگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں۔ اُنگلیوں کے سروں کو پُوری اُنگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انھوں نے کانوں میں پوری انگلیاں ٹھونس لی تھیں، اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ

۱۔ اور زمین نے اپنے بوجھ نکال ڈالے ۲۔ پس ان کی تجارت سُود مند نہ ہوئی ۳۔ کیا ہم نے ان پر کوئی دلیل اُتاری ہے ۴۔ لیکن ایسا ہرگز نہ ہوگا وہ بھڑکتی ہوئی آگ ہے کھال اُدھیڑ ڈالنے والی، ان لوگوں کو اپنی طرف بُلائے گی جنھوں نے اعراض کیا۔ ۵۔ یہاں تک کہ جنگ اپنے ہتھیار ڈال دے (یعنی ٹھنڈی ہو جائے)۔ ۶۔ ہر آن اپنے پھل لاتا ہے۔ ۷۔ تو اس کی ماں (ٹھکانہ) "ہاویہ" ہوگی ۸۔ اپنی انگلیوں کو کانوں میں دے لیتے ہیں۔

اَجْسَامُهُمْ[1] یعنی اُن کے جسم تم کو مبتلائے حیرت کریں گے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو از سر تا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[2] اس میں "شہر" جو کہ تیس راتوں کا نام ہے اس کا اطلاق ہوا اور مُراد اُس کا ایک جزو ہے۔

اِس مقام پر ایک یہ اشکال کیا گیا ہے کہ قاعدہ کے اعتبار سے جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں "شہر" کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے اور اس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ معاملہ یہ نہیں ہے۔ امام فخر الدین رازی رحمہ نے اس کا جواب مذکورۂ بالا توجیہ کے ہی ساتھ دیا ہے۔ اور حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں "مَنْ شَهِدَ اَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيْعَهٗ وَاِنْ سَافَرَ فِيْ اَثْنَائِهٖ" یعنی جو شخص رمضان کے شروع دن پائے اُسے لازم ہے کہ تمام مہینے کے روزے رکھے اور گو اس کے اثنا میں وہ سفر بھی کرے۔ اِس روایت کو ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اِس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

(۴) جزو کا اطلاق کُل پر ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ"[3] یعنی اس کی ذات۔ "فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ"[4] یعنی اپنے جسموں کو اس کی طرف پھیرو کیونکہ استقبالِ قبلہ سینہ کے ساتھ ضروری ہے "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ"[5] اور "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ"[6] کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے "ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ"[7] اور "بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ"[8] یعنی "قَدَّمْتُمْ" اور "كَسَبْتُمْ" بصیغۂ جمع اور اُس کی نسبت اَیْدِیْ (ہاتھوں) کی طرف اِس واسطے ہوئی

---

[1] جب تو انھیں دیکھے گا تو اُن کے جسموں پر متعجب ہوگا۔ [2] جو تم میں سے ایک ماہ میں حاضر ہو وہ اس کے روزے رکھے [3] اور تیرے پروردگار کا چہرہ باقی رہے گا [4] تو اسی (مسجد) کی جانب اپنے مُنہ پھیرلو۔

[5] اُس دن بعض چہرے تروتازہ ہوں گے۔

[6] اُس دن بعض چہرے ذلیل سخت محنت کے مارے تھکے ماندے ہوں گے۔

[7] یہ وہ ہے جو تیرے دونوں ہاتھوں نے آگے بھیجا۔

[8] ان (کرتوتوں) کی بدولت جو تمھارے ہاتھوں نے کمائے۔

کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں "قُمِ الَّیۡلَ"[۱] "وَقُرۡاٰنَ الۡفَجۡرِ"[۲] اور "وَارۡکَعُوۡا مَعَ الرّٰکِعِیۡنَ"[۳] اور "مِنَ الَّیۡلِ فَاسۡجُدۡ لَہٗ"[۴] ان مثالوں میں قیام، قراءت، رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کے الگ الگ جز ہیں۔ قولہ تعالیٰ "ھَدۡیًا بٰلِغَ الۡکَعۡبَۃِ"[۵] یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانۂ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمینِ حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ۔ نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہیں:۔

اوّل:۔ کُل یعنی ذات کی صفت سے اس کے بعض حصہ کو متصف کرنا، جیسے قولہ تعالیٰ نَاصِیَۃٍ کَاذِبَۃٍ خَاطِئَۃٍ[۶]۔ کہ خطاء کُل کی صفت ہے اور یہاں اس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔ یعنی بعض (ایک حصہ) کی صفت سے کُل کی توصیف کی جاتی ہے جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا مِنۡکُمۡ وَجِلُوۡنَ"[۷] اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے اور قولہ تعالیٰ وَلَمُلِئۡتَ مِنۡھُمۡ رُعۡبًا[۸] کہ رعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے مگر یہاں یہ مجسّم انسان کی صفت بیان کی گئی ہے۔

دوم:۔ بعض کا لفظ بول کر اُس سے کُل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات حضرت ابو عبیدہ رضؓ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَلِاُبَیِّنَ لَکُمۡ بَعۡضَ الَّذِیۡ تَخۡتَلِفُوۡنَ فِیۡہِ"[۹] کو پیش کیا ہے جس سے مُراد ہے کہ وہ تمام چیز بیان کی جائے گی جس میں اُن کو اختلاف تھا۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِنۡ یَّکُ صَادِقًا یُّصِبۡکُمۡ بَعۡضُ الَّذِیۡ یَعِدُکُمۡ"[۱۰] یعنی کُلّہٗ، (تمام کا تمام)، اور اس کے بعد خود ابو عبیدہ رضؓ نے یہ بات کہی ہے کہ کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں۔ اِس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کا نہ بیان کرنا ہے اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰ عؑ نے اپنے

---

[۱] رات کو کھڑا ہوا کر۔ [۲] اور صبح کو قرآن پڑھا کر۔ [۳] جھکو جھکنے والوں کے ساتھ۔

[۴] رات کے کچھ حصہ میں اس کو سجدہ کر [۵] قربانی کعبہ پہنچائی جائے [۶] ایسی چوٹی جو جھوٹی اور گنہگار ہے۔ [۷] ہم تم سے ڈرتے ہیں۔

[۸] تو ان سے دہشت میں آجائے۔

[۹] اور میں تمہارے لئے بعض وہ باتیں بیان کروں گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو۔

[۱۰] اور اگر وہ سچا ہو تو بعض وہ (عذاب) تم پر آوارد ہو جس کا تم سے وعدہ کرتا ہے۔

قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا اور یہ بات وعید کا ایک حصہ تھی کیونکہ اسی کے ساتھ انھوں نے عذابِ آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی۔ اس بات کو ثعلبؒ نے بیان کیا ہے۔ زرکشیؒ نے کہا ہے کہ "یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ کہا جائے "وعید منجملہ ان امور کے ہے جن کا از سرتا پا ترک کر دینا بھی برا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اس کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہو گئی؟" اور ثعلبؒ کے قول کی تائید قولہٗ "فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ"[۵۱] سے بھی ہوتی ہے۔

(۵) اسمِ خاص کا اطلاق عام پر۔ مثلاً "إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ"[۵۲] یعنی رُسُلُہٗ۔

(۶) اسمِ عام کا اطلاق اسمِ خاص پر، جیسے قولہٗ "وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ"[۵۳] یعنی مومنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں اور اس کی دلیل ہے قولہٗ "وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا"[۵۴]

(۷) ملزوم کا اطلاق لازم پر۔

(۸) اس کے برعکس، جیسے "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً"[۵۵] یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرے گا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل کے لئے لازم ہے۔

(۹) مُسبّب کا اطلاق سبب پر، جیسے "يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا"[۵۶] اور "قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا"[۵۷] یعنی بارش کہ اس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے اور قولہٗ "لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا"[۵۸] یعنی سامانِ مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

(۱۰) سبب کا اطلاق مسبّب پر، جیسے قولہٗ "مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ"[۵۹] یعنی اُسے

---

[۵۱] اگر ہم کوئی عذاب جس کا ان لوگوں سے وعدہ کرتے ہیں تمہاری آنکھوں کے سامنے نازل کریں یا اس وقت جب تمہاری مدتِ حیات پوری کر دیں تو ان کو ہمارے ہی پاس لوٹ کر آنا ہے [۵۲] ہم پروردگارِ عالم کے بھیجے ہوئے ہیں [۵۳] اور اہلِ زمین کے لئے استغفار کرتے ہیں [۵۴] اور ایمان والوں کے لئے استغفار کرتے ہیں [۵۵] کیا تمہارا پروردگار یہ کر سکتا ہے کہ ہم پر دسترخوان نازل کرے [۵۶] وہ آسمان سے تمہارے لئے رزق نازل کرتا ہے [۵۷] ہم نے تم پر لباس نازل کیا [۵۸] جو نکاح کی وسعت نہیں رکھتے [۵۹] وہ سُن نہیں سکتے۔

ماننا اور اس پر عمل کرنا جو کہ سننے ہی سے ظہور میں آتا ہے

تنبیہ:۔ سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ"[1] "كَمَآ اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ"[2] کہ درحقیقت نکالنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور اس نکالنے کا سبب آدمؑ کا درختِ ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا، اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ، اور یہاں فعلِ اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے، جو کہ سبب کا سبب تھا۔

(۱۱) ایک شے کا نام اس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا مثلاً "وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ"[3] یعنی اُن لوگوں کے مال دیدو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی۔ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ"[4] یعنی عورتیں ان لوگوں سے نکاح کر لیں جو کہ پہلے ان کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّاْتِ رَبَّهٗ مُجْرِمًا"[5] کہ اس آنے والے کا نام مجرم دنیاوی گنہگاریوں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

(۱۲) ایک شے کو اس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا، مثلاً "اِنِّىْٓ اَرٰىنِىْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا"[6] یعنی میں نے اپنے آپ کو انگور نچوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَا يَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا"[7] یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"[8] دوسرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا اور مباشرت اسی حالت میں کرے گا جب کہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنٰهُ بِغُلٰمٍ حَلِيْمٍ"[9] اور "نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمٍ عَلِيْمٍ"[10] کہ ان آیات میں بچّہ کی صفت اس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور حلم۔

(۱۳) حال کا اطلاق محل پر، جیسے قولہ تعالیٰ "فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ"[11] یعنی جنّت میں

۱؎ اس نے ان دونوں کو اس میں سے نکال دیا جس میں پہلے وہ تھے ۲؎ جیسے اس نے تمہارے ماں باپ کو جنت میں سے نکال دیا ۳؎ یتیموں کو ان کے اموال واپس دے دو ۴؎ ان کو ان کے (دوسرے) شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکو ۵؎ جو شخص اپنے پروردگار کے پاس مجرم کی حیثیت سے آئے گا ۶؎ میں نے اپنے آپ کو (خواب میں) شراب نچوڑتے ہوئے دیکھا ۷؎ وہ صرف نافرمان اور ناشکری اولاد جنیں گے ۸؎ یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے ۹؎ ہم نے اسے ایک بُردبار لڑکے کی خوشخبری دی۔

۱۰؎ ہم تجھے ایک عالم لڑکے کی خوش خبری دیتے ہیں۔

۱۱؎ تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت میں ہوں گے اور اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔

کیونکہ رحمت کا محل وُہی ہے۔ اور قولہٗ "بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ"[1] یعنی "فِي اللَّيْلِ وَفِي النَّهَارِ"[2] "إِذْ يُرِيكَهُمُ اللهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا"[3] یعنی تیری آنکھ میں بحسب قولِ حسنؒ۔

(۱۴) تیرھویں نوع کے برعکس، مثلاً "فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ"[4] یعنی اپنے اہلِ مجلس کو، مجلس سے مُراد یاروں کی محفل۔ اور قدرت کی تعبیر "يَدٌ" (ہاتھ) کے ساتھ بھی اسی قبیل سے ہے، جیسے "بِيَدِهِ الْمُلْكُ"[5] اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ مثلاً "لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا"[6] یعنی ان کی عقلیں ناکارہ ہیں اور زبانوں کی تعبیر افواہ (مونھوں) کے ساتھ جیسے "وَيَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ"[7] اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ جیسے "وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ"[8] میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہٗ "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[9] میں جمع ہوگئی ہیں۔ اس لئے کہ اخذ زینت اس کے مصدر ہونے کی وجہ سے غیر ممکن ہے۔ پس مُراد اس کا مُحل ہی تھا اور اس پر حال کا لفظ بولا گیا۔ اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں، اس لئے وہاں نماز مُراد ہوگی اور محل کا لفظ حال پر بولا جائے گا۔

(۱۵) ایک شے کا اس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا، مثلاً "وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ"[10] یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف، ذکرِ خیر) کیونکہ لِسان (زبان) ثنا کا آلہ ہے اور "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ"[11] یعنی اسی کی قوم کی لغت (بولی) میں۔

(۱۶) ایک شے کا نام اس کی ضدّ (مخالف شے) کے نام پر رکھنا، مثلاً "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"[12] حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرّت بخش خبر میں ہوتا ہے اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے داعی (بُلانے والے کو) اُس شے سے صارف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اِس بات کو سکاکیؒ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہٗ "مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ"[13] کو پیش کیا ہے، یعنی "مَا دَعَاكَ إِلَى أَنْ لَا تَسْجُدَ" یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ کیا اور اس طرح "لَا" کو "لا زائدہ" کہنے کی بھی ضرورت نہ رہی۔

---

[1] بلکہ رات دن کی چالیں تھیں [2] یعنی وہ چالیں جو وہ لوگ رات میں اور دن میں کرتے تھے [3] اس وقت خدا تعالیٰ نے تمھیں خواب میں کافروں کو تھوڑی تعداد میں دکھایا [4] وہ اپنی مجلس کو بلالے [5] ساری بادشاہی اس کے ہاتھ میں ہے [6] ان کے دل ہیں جن سے وہ سمجھتے نہیں [7] محض اپنے مونہوں سے کہتے ہیں [8] بستی سے پوچھ لے [9] ہر نماز کے وقت اپنی زینت لے لیا کرو (اپنے آپ کو مزیّن کرلیا کرو) [10] اور پچھلے لوگوں میں میرا ذکرِ نیک جاری رکھ [11] ہم نے کوئی پیغمبر نہیں بھیجا مگر اس کی قوم کی اپنی زبان میں [12] انھیں دردناک عذاب کی خوشخبری دیدے

[13] تجھے کس چیز نے روکا کہ تو سجدہ (نہ) کرے۔

(۱۷) فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اُس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہاً ایسا کر دیا گیا۔ مثلاً "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ"[51] کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ و خواہش کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ و خواہش دراصل جاندار چیزوں کی صفات میں سے ہے لیکن اس مُشابہت کے اعتبار سے کہ گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی ہے اور اِسی لئے جُھکی ہے، اُسے اِس وصف سے متّصف بنا دیا گیا ہے۔

(۱۸) فعل کو بولنا مگر اُس کی مشارفت[ع]، مقاربت[عہ] اور اس کا ارادہ مُراد لینا، مثلاً "فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ"[52] یعنی وہ میعادِ مقررہ پر پہنچنے کے قریب آجائیں کیونکہ عدّت کا زمانہ گزرنے اور ختم ہونے کے بعد پھر اِمساک (روکنا) نہیں ہوتا۔ مگر قولہ تعالیٰ "فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ"[53] میں بلوغ کا لفظ مجازاً نہیں بلکہ حقیقتاً استعمال ہوا ہے۔ "فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ"[54] یعنی جب کہ ان کی موت آنے کا وقت قریب ہوا۔ اور اس توجیہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آجانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی "وَلْیَخْشَ الَّذِیْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ۔ الآیۃ"[55] یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وصی لوگوں کی طرف ہے اور ان سے اس خطاب کا تعلق ترک سے پہلے ہی ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگ ترک کے بعد تو خود ہی مُردہ ہو جائیں گے۔ "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا"[56] یعنی جب کہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ "فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ"[57] یعنی جب قرارت کا ارادہ کرو تاکہ استعاذہ قرارت سے قبل ہو۔ "وَكَمْ مِّنْ قَرْیَةٍ اَهْلَكْنٰهَا فَجَآءَهَا بَاْسُنَا"[58] یعنی ہم نے اس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرفِ فار کے ساتھ عطف صحیح نہ ہو گا اور بعض علماء نے اِسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِیْ"[59] کو بھی داخل کیا ہے۔ جس کا مفہوم

---

[51] ایک دیوار ملی جو گرا چاہتی تھی [52] جب ان کی عدت پوری ہو جائے تو انھیں یا تو نکاح میں رہنے دو (روک دو) [53] جب ان کی عدت پوری ہو جائے تو ان کو نکاح کرنے سے نہ روکو [54] جب ان کا وقت آجاتا ہے تو نہ ایک گھڑی دیر ہوتی ہے نہ سویر۔

[55] اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہئے جو (ایسی حالت میں ہوں کہ) اپنے بعد ننھے ننھے بچے چھوڑ جائیں اور ان کو ان کی نسبت خوف ہو (کہ اُن کے مرنے کے بعد ان بیچاروں کا کیا حال ہو گا؟) [56] جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو وضو کر لو [57] جب تو قرآن پڑھے تو استعاذہ کر لیا کر [58] اور کتنی ہی بستیاں ہیں جنھیں ہم نے ہلاک کیا۔ پس ان پر ہمارا عذاب آیا۔

[59] جس کو خدا تعالیٰ ہدایت دے وہی راہ یاب ہے۔

[ع] فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے لئے تیار ہو جانا [عہ] فعل کے نزدیک ہونا۔

یہ ہوا کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے۔ اور یہ قول بہت پیارا ہے کیونکہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہیں ہوتے۔

(۱۹) قلب۔ اور یہ یا تو اسناد کا قلب (الٹ) ہوتا ہے، جیسے "مَا اِنَّ مَفَاتِحَهٗ لَتَنُوْٓءُ بِالْعُصْبَةِ"[۱] یعنی لَتَنُوْٓءُ الْعُصْبَةُ بِهَا اور "لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ"[۲] یعنی لِكُلِّ كِتَابٍ اَجَلٌ" "وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ"[۳] یعنی ہم نے اس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام کر دیا، (حَرَّمْنَاهُ عَلَى الْمَرَاضِعِ) "وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَى النَّارِ"[۴] یعنی تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ۔ اس لئے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شئے ہے جسے کوئی اختیار نہیں کرتا۔ "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ"[۵] یعنی وَاِنَّ حُبَّهٗ لِلْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ۔" "وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ"[۶] یعنی يُرِدْ بِكَ الْخَيْرَ۔ "فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ"[۷] اس لئے کہ حقیقت کلمات کی تسلیم حاصل کرنے والے آدمؑ ہی تھے، اسی وجہ سے اس کی قرأت "فَتَلَقّٰٓى اٰدَمَ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٌ" بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا۔ جیسے "ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ"[۸] یعنی فَانْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّ۔ اور "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى"[۹] یعنی تَدَلّٰى فَدَنَا کیونکہ وہ لٹکنے کے ساتھ ہی قریب ہونے کی طرف مائل ہوا۔ اور یا تشبیہ کو مقلوب کر دیا گیا ہو، جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

(۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر رکھنا اس نوع کے تحت کئی اور انواع ہیں۔

ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْٓ"[۱۰] اور اسی وجہ سے اس کو مفرد لایا گیا اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے "وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ"[۱۱] یعنی اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اور "صُنْعَ اللّٰهِ"[۱۲] یعنی اللہ تعالیٰ

---

[۱] اتنا کہ اس کی کنجیاں ایک طاقتور جماعت کو اٹھانی مشکل ہوتیں [۲] ہر حکم (قضا) کے لئے ایک نوشتہ (موجود) ہے۔
[۳] ہم نے موسیٰ پر پہلے ہی سے (دائیوں کے) دودھ حرام کر دیئے تھے [۴] جس روز کفار آگ پر پیش کئے جائیں گے۔
[۵] وہ مال کی محبت میں بہت سخت ہے .... [۶] تیرے ساتھ کوئی بھلائی کرنا چاہے۔
[۷] آدم نے اپنے رب سے کچھ کلمے سیکھے یا حاصل کئے [۸] پھر ان سے پھر آ اور پھر دیکھ (کہ وہ کیا جواب دیتے ہیں)۔
[۹] پھر وہ قریب ہوا اور آگے بڑھا (لٹکا)
[۱۰] کیونکہ وہ میرے دشمن ہیں۔
[۱۱] اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کر سکتے۔
[۱۲] اللہ تعالیٰ کی صنعت کاری گری [۵] اس کی محبتِ مال بہت سخت ہے۔

کی مصنوع چیزیں۔ اور "وَجَآءُوْا عَلٰی قَمِیْصِهٖ بِدَمٍ کَذِبٍ"[1] یعنی مَکْذُوْبٍ فِیْهِ۔ کیونکہ کذب اقوال کی صفت میں آتا ہے اجسام کی صفت میں نہیں آتا۔

اور از آں جملہ دوسری[2] بات یہ ہے کہ مبشّر بہ پر بُشْرٰی کا اطلاق اور مَهْوِی پر هَوٰی کا اور مقول پر قول کا اطلاق کیا جائے۔

تیسرے[3] یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو مثلاً "لَیْسَ لِوَقْعَتِهَا کَاذِبَةٌ"[2] یعنی تَکْذِیْبٌ "بِأَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنُ"[3] یعنی فِتْنَةٌ (دیوانگی) مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرفِ با زائدہ ہے۔

چوتھے[4] فاعل کا اطلاق مفعول پر مثلاً "مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ"[4] یعنی مَدْفُوْقٍ (اُچھالا ہوا) اور "لَا عَاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ"[5] یعنی لَا مَعْصُوْمَ (کوئی بچا ہوا نہیں) اور "جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا"[6] یعنی مَاْمُوْنًا فِیْهِ۔ (جس میں امن ملے) اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے "اِنَّهٗ کَانَ وَعْدُهٗ مَاْتِیًّا"[7] یعنی اٰتِیًا۔ اور "حِجَابًا مَّسْتُوْرًا"[8] یعنی سَاتِرًا (پوشیدہ کرنے والا) اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل مادہ) پر ہے اور اس کے معنی ہیں مَسْتُوْرًا عَنِ الْعُیُوْنِ لَا یُحِسُّ بِهٖ اَحَدٌ (آنکھوں سے پوشیدہ ہے کہ کوئی شخص اس کو محسوس نہیں کر سکتا)۔

پنجم[5]۔ فَعِیْلٌ (صفت مشبّہ) کا اطلاق مفعول کے معنی میں، جیسے "وَکَانَ الْکَافِرُ عَلٰی رَبِّهٖ ظَهِیْرًا"[9]

ششم[6]۔ مفرد، مثنّٰی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق۔

مفرد کے مثنّٰی پر اطلاق کی مثال ہے "وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْهُ" یعنی ان دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضامندیاں باہم لازم و ملزوم تھیں اس لئے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

---

[1] اور ان کے کرتے پر جھوٹ موٹ کا لہو بھی لگا لائے [2] اس کے واقع ہونے میں کچھ جھوٹ نہیں ہے

[3] تم میں سے کون دیوانہ ہے یا کس کو دیوانگی ہے۔ [4] اچھلتے ہوئے پانی سے۔

[5] آج خدا کے حکم سے کوئی بچانے والا نہیں مگر جس پر خدا رحم کرے۔

[6] ہم نے پُر امن حرم بنایا ہے۔

[7] اس کا وعدہ تو آ کر رہے گا۔

[8] پوشیدہ پردہ۔

[9] اور کافر اپنے رب کی مخالفت میں بڑا زور مارتا ہے۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق کی مثال ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" یعنی بہت سے انسان۔ اس کی دلیل اس میں سے مستثنیٰ کا ہونا ہے اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا" اور اس کی دلیل "اِلَّا الْمُصَلِّیْنَ" کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور مثنّیٰ کے مفرد پر اطلاق کی مثال ہے "اَلْقِیَا فِیْ جَهَنَّمَ" یعنی اَلْقِ (ڈال دے) اور ہر ایسا فعل جو صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے ساتھ دو چیزوں کی طرف منسوب کیا گیا ہو، وہ اسی قسم سے ہے مثلاً "یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتے ہیں نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے "وَمِنْ كُلٍّ تَاْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِیًّا وَّتَسْتَخْرِجُوْنَ حِلْیَةً تَلْبَسُوْنَهَا"، اور زیور صرف (یعنی موتی) دریائے شوری سے برآمد ہوتا ہے۔ "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِیْهِنَّ نُوْرًا" یعنی فِیْ اِحْدَاهُنَّ یعنی صرف ایک آسمان میں اس کو نور بنایا ہے۔ "نَسِیَا حُوْتَهُمَا" حالانکہ بھولنے والے صرف یوشعؑ تھے جس کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے موسیٰؑ سے کہا تھا "اِنِّیْ نَسِیْتُ الْحُوْتَ" اور نسیان کی نسبت ان دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰؑ نے سکوت کیا تھا۔ "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ" حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے۔ "عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ" الفارسی نے کہا ہے یعنی دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی" اور قولہٗ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" اس نوع میں سے نہیں ہے کیونکہ یہاں ایک ہی جنّت مراد نہیں۔ مگر اس بارے میں فرّا نے اختلاف کیا ہے (فرّا کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنّی کی کتاب ذی القدّ (ھذا القدّ) میں ہے کہ قولہٗ "ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَاُمِّیَ اِلٰهَیْنِ" بھی اسی نوع سے ہے، کیونکہ صرف حضرت عیسیٰؑ معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ ان کی ماں حضرت مریمؑ بھی۔

اور مثنّیٰ کے جمع پر اطلاق کی مثال ہے "ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَیْنِ" یعنی کرّاتٍ (بار بار، بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرتِ نظر کے ممکن نہیں، اور بعض علماء نے قولہٗ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔

اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ" ہے یعنی اِرْجِعْنِیْ (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہٗ "فَنَاظِرَةٌ بِمَ یَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ" کو بھی اسی نوع میں شامل ہے، کیونکہ "اِرْجِعْ اِلَیْهِمْ" کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا مگر اس میں کچھ کلام ہے اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ اس بادشاہ نے سفارت کے سردار سے خطاب کیا ہو، خصوصاً اس

لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور ان کا یہ دستور ہرگز نہیں ہے کہ وہ صرف ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر بھیجیں اور "فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ"، "يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ" یعنی جبرئیلؑ اور "اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا" حالانکہ قاتل ایک ہی تھا۔ اِن مثالوں کو بھی ابن فارسؒ نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے مُثنّٰی پر اطلاق کی مثال "قَالَتَا اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ"، "قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمٰنِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ"، "فَاِنْ كَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ" یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا"، "وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِى الْحَرْثِ" تا قولہٖ "وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ"۔

ساتویں ماضی کا اطلاق مُستقبل پر۔ کیونکہ اس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے۔ مثلاً "اَتٰٓى اَمْرُ اللّٰهِ" یعنی قیامت، اور اس کی دلیل ہے قولہٗ "فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ" اور "وَنُفِخَ فِى الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ"، "وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ"، "وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا" اور "نَادٰٓى اَصْحٰبُ الْاَعْرَافِ"۔

اور اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر، تاکہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہو کر استمرار پا گیا جیسے "اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ"، "وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ" یعنی تَلَتْ (انھوں نے پڑھا) "وَلَقَدْ نَعْلَمُ" یعنی عَلِمْنَا اور "قَدْ يَعْلَمُ مَآ اَنْتُمْ عَلَيْهِ" یعنی عَلِمَ (جان لیا)، "فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِيَآءَ اللّٰهِ" یعنی قَتَلْتُم (تم نے ان کو قتل کیا) اور ایسے ہی "فَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ"، "وَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَسْتَ مُرْسَلًا" یعنی قَالُوْا (انھوں نے کہا) اور اس نوع کے متعلق یہ بات بھی ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے اس لئے کہ وہ زمانۂ حال کی حقیقت ہے نہ کہ مستقبل کی جیسے "وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" اور "ذٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوْعٌ لَّهُ النَّاسُ"۔

آٹھویں خبر کا اطلاق طلب پر، خواہ وہ طلب امر ہو یا نہی یا دعا اور یہ بات اس لئے کی جاتی ہے کہ اس طلب پر لوگوں کو آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہو گئی، اور اب واقع ہونے کے بعد اس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زمخشریؒ نے کہا ہے کہ "ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو، صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس طلب میں فوری بجا آوری

مطلوب ہے اور وہ کام اس قدر جلد جلد ہوگیا ہے کہ اس کی خبر بھی دے دی گئی۔ مثلاً "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ"۔ "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ"۔ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ"۔ رفع کی قرارت کے اعتبار پر "وَمَا تُنْفِقُونَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ"۔ یعنی تم رضائے الٰہی کی تمنا کے سوا اور کسی امر کی خواہش نہ کرو۔ "لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"۔ یعنی لَا يَمَسَّهُ (اس کو مَس نہ کریں) "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي اِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ اِلَّا اللّٰهَ"۔ یعنی لَا تَعْبُدُوا اور اس کی دلیل ہے قولہٗ "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا"۔ اور قولہٗ "لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ"۔ یعنی اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَهُمْ۔ اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جیسے "فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا"۔ یعنی يَمُدُّ۔ "اِتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ"۔ یعنی وَنَحْنُ حَامِلُونَ کہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ"۔ ہے کیونکہ کذب خبر ہی میں ہوا کرتا ہے قولہٗ "فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا"۔ **الکواشی** کا قول ہے کہ "اس آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا خبر سے بلیغ تر ہے اس لئے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے۔ مثلاً "اِنْ زُرْتَنَا فَلْنُكْرِمْكَ" (اگر تو ہم سے ملنے آئے گا تو ہم تیری تکریم کریں گے) سے ان لوگوں پر اکرام کے واجب ہونے کی تاکید مراد لیتے ہیں اور **ابن عبدالسلام** نے کہا ہے کہ اس کی وجہ امر کا ایجاب کے لئے ہونا حالتِ ایجاب میں خبریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں یہ کہ ندا کو تعجب کے موقعہ پر رکھنا۔ جیسے "يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ"۔ فرّا نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں فَيَا لَهَا حَسْرَةً (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے)۔ **ابن خالویہ** کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے کیونکہ حسرت کی ندا نہیں ہوتی بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا مقصد مخاطب کو آگاہ کرنا ہوتا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں یہ کہ جمع کثرت کے موضوع پر جمع قلت کو رکھنا جیسے "وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ اٰمِنُونَ"۔ حالانکہ جنت کے غرفے (کھڑکیاں جھروکے) بے شمار ہیں۔ "هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللّٰهِ" حالانکہ آدمیوں کے رُتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے کہیں زیادہ ہیں (اور درجات دس تک کے لئے آتا ہے) اسی طرح "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ"۔ "اَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ" اور اس آیت میں جمع قلت لانے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرتا ہے اور اس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً "يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"۔

گیارھویں[۱۱] یہ کہ اسم مؤنث کو کسی اسم مذکر کی تاویل پر مذکر کرنا مثلاً "فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ" یعنی وعظ (نصیحت) اور "وَاَحْيَيْنَا بِهٖ بَلْدَةً مَّيْتًا" بلدہ کی مکان کے ساتھ تاویل کرکے۔ فَلَمَّا رَاَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ" یعنی شمس (جو مؤنث ہے اس کے لئے "ھذا" استعمال ہوا) یا طالع (کو ھذا کہا) اور "اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ" جوہری نے کہا ہے کہ "یہاں رحمت احسان کے معنی کے اعتبار سے مذکر بنا دی گئی ہے" اور شریف مرتضیٰ کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ" میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اُولٰئِكَ اِس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے۔ اور یہ وجہ بھی قرار دی جا سکتی ہے کہ اس کا "اَنْ يَّرْحَمَ" کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارھویں[۱۲] مذکر کی تانیث۔ جیسے "اَلَّذِيْنَ يَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيْهَا" کہ یہاں فردوس کو مؤنث بنا دیا حالانکہ وہ مذکر ہے در اصل اُسے جنت کے معنی پر محمول کرکے ایسا کیا گیا۔ وَمَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا" اس میں عشر کو مؤنث بنا دیا۔ اِس حیثیت سے کہ حرف "ہا" کو حذف کرکے عشر کو امثال کی طرف مضاف کر دیا، حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اِس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہے جو کہ مؤنث ہے اور اِسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا (یعنی اس میں تانیث آگئی) پھر دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مراعات المعنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مؤنث ہے اور حسنہ (نیکی) کی مثال حسنہ (نیکی) ہی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اِس جگہ تقدیر کلام "فَلَهٗ عَشْرُ حَسَنَاتٍ اَمْثَالِهَا" ہوگی۔ اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کو بیان کیا ہے اس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکیر و تانیث کا بھی بیان کر دیا ہے۔

تیرھویں تغلیب۔ یہ اس کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے۔ اور دوسری تغلیب کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ دو[۲] معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرجح کا راجح اور مرجح دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے، اِس اعتبار سے گویا دو مختلف جزو کو دو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ" "اِلَّا امْرَاَتَهٗ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِيْنَ" حالانکہ اس کی اصل "مِنَ الْقَانِتَاتِ" اور "مِنَ الْغَابِرَاتِ" تھی۔ پھر بہ حکم تغلیب مؤنث کو منجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" اِس آیت میں اَنْتُمْ کا پہلو قَوْمٌ کے پہلو پر غالب ہونے کی وجہ سے تَجْهَلُوْنَ میں خطاب (حاضر) کی

(علامت) تا لائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) یا لانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قومٌ کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کی خوبی یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر واقع ہے "قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ" کہ اگر اس میں "مَنْ تَبِعَكَ" ضمیر غائب کا خواہاں تھا لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزایابی میں مخاطب کا تابع تھا تو اسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا۔ اور امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط کی خوبی ظاہر کرتا ہے۔

"وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا، اس لئے کہ یہاں وہ "ما" کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے پھر دوسری آیت میں اس کی تعبیر لفظ "مَن" کے ساتھ کی گئی ہے تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے، اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے "لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِيْ مِلَّتِنَا" ہے کہ اس میں شعیب رضی اللہ کو لَتَعُوْدُنَّ میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا۔ اس لئے کہ وہ ان کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے پھر عود کی کیا وجہ تھی۔ اور ایسے ہی قولہٗ "اِنْ عُدْنَا فِيْ مِلَّتِكُمْ" میں بھی ہوا ہے "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ" کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا، کیونکہ وہ (پہلے) ان ہی میں شامل تھا "يٰلَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ" یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ **ابن الشجری** نے کہا ہے کہ اس جگہ مشرق کو اُس کی دونوں جہتوں میں مشہور تر ہونے کی وجہ سے غلبہ دیا گیا ہے "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ" یعنی شور اور شیریں حالانکہ "بحر" کا لفظ دریائے شور کے لئے خاص ہے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب رکھا گیا "وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ" یعنی مومنین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے۔ حالانکہ بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درکات کے لفظ مستعمل ہیں۔ مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات کا لفظ ہی استعمال کیا گیا۔

کتاب البرہان میں ہے کہ تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ کا استعمال مَا وُضِعَ لَهٗ میں نہیں ہوتا ہے دیکھو "قَانِتِيْنَ" کا لفظ ان ذکور کے لئے موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں۔ لہٰذا اس کا ذکور اور اناث دونوں پر اطلاق کرنا اس کا غیر مَا وُضِعَ لَهٗ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی ہیں۔

چودھویں[14] حروفِ جر کا اُن کے غیر حقیقی معنوں میں استعمال، جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرھویں[15] غیر وجوب کے لئے صیغہ اِفْعَلْ کا اور غیر تحریم کے صیغہ لَا تَفْعَلْ کا استعمال اور ایسے ادواتِ استفہام کا استعمال غیر تصوّر اور تصدیق کے لئے، آداتِ تمنّی، ترجّی اور ندا ر کا استعمال اِن امور کے ماسوا اُمور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر اَنشار کے بیان میں آئے گا۔

سولھویں[16] تضمین۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کو دوسری شئے کے معنی عطا کئے جائیں۔ تضمین حروف اور افعال اور اسما، سب میں ہوتی ہے۔ تضمینِ حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین، اس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمّن ہو گا تو اس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے۔ اِس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حرف کے ساتھ متعدّی لایا جائے کہ اس کے فعل کی عادت اُس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کی نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اس حرف کی تاویل کا محتاج ہو گا تاکہ اس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہو گی اور حرف کی تاویل تضمین بحرف کہلائے گی۔ اَب اِس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اَدنیٰ کونسی تضمین ہے۔ اہلِ لغت اور نحویوں میں سے ہر ایک کا قول ہے کہ گنجائش حُروف میں پائی جاتی ہے مگر محققین فعل میں توسّع (گنجائش) ہونے کے قائل ہیں کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً عَیْنًا یَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ" کہ یَشْرَبُ کا تعدیہ حرف مِنْ کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا یہاں اُس کو حرفِ بَا کے ساتھ متعدّی کرنا یا تو اِس اعتبار سے ہو گا کہ وہ یُرْوِیْ، اور یَلْتَذُّ کے معنی کو متضمّن ہے۔ اور یا حرفِ بَا کو مِنْ کے معنی میں متضمّن کیا جائے گا۔ اُحِلَّ لَكُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ میں الرَّفَث بجز اس کے کہ معنی اِفضا کا متضمّن ہو اور کسی طرح اِلیٰ کے ساتھ متعدی نہیں ہو سکتا قولہٗ "هَلْ لَّكَ اِلٰٓى اَنْ تَزَكّٰى" اِس میں اصل یہ ہے کہ وہ اَدْعُوْكَ کے معنی کو متضمّن ہو "یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ" عَنْ کے ساتھ بوجہ تضمن معنی عفو اور صفح کے متعدی کیا گیا۔ اور اسمار میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہٗ حَقِیْقٌ عَلٰٓى اَنْ لَّآ اَقُوْلَ عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ" اِس میں حَقِیْق، حَرِیْصٌ کے معنی کو

متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قولِ حق کا محقوق اور اس کے کہنے پر حریص ہے۔ اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی ہے لہٰذا اِن دونوں کو یکجا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل

چھ۶ نوعیں ایسی ہیں جن کو داخلِ مجاز شمار کرنے میں اختلاف ہے وہ حسب ذیل ہیں:۔

حذف: یہ مجاز کی ایک مشہور نوع ہے اور بعض لوگوں نے اِس کے مجاز ہونے سے انکار کیا ہے کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اس کے موضوع لہٗ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے مگر حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔

ابن عطیہؒ نے کہا ہے کہ مضاف کا حذف کرنا عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخلِ مجاز نہیں ہوتا۔

قرآ کا قول ہے کہ حذف کی چار۴ قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس پر لفظ اور اس کے معنی کی صحت من حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے "وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ"۔ یعنی اَھْلَھَا کیونکہ قریہ کی طرف سوال کی اسناد صحیح نہیں۔

دوسری۲ قسم حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اس پر واقفیت کا ذریعہ شرع ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ" یعنی فَاَفْطَرَ فَعِدَّةٌ۔

تیسری۳ قسم حذف کی وہ ہے کہ بہ اعتبار عادت اس پر اطلاع حاصل ہو جاتی ہے۔ شرعاً نہیں جیسے "اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ" یعنی فَضَرَبَهٗ۔

اور چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں ہوتی جیسے "فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ" اس بات کی دلیل ہے کہ سامری نے رسول (جبرئیلؑ) کے سمِ اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اٹھالی تھی۔ اور ان چاروں قسموں میں بجز قسم اوّل کے کوئی اور قسم مجاز نہیں ہے۔

زنجانیؒ نے اپنی کتاب معیار میں لکھا ہے کہ "حذف کو اُسی وقت مجاز شمار کیا جا سکتا

ہے جب کہ کوئی حکم بدل گیا ہو ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیّر نہ ہوا ہو، جیسے ایسے مبتدا کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے، تو یہ مجاز نہ ہوگا، کیونکہ کلام کا باقی ماندہ حکم اِس سے کچھ بھی متغیّر نہیں ہوتا۔

قزوینی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایضاح میں لکھا ہے کہ "جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیّر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا جیسے "وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ" اور "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیّر اعراب کی موجب نہ ہو تو اُسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے مثلاً "اَوْ كَصَيِّبٍ" اور "فَبِمَا رَحْمَةٍ"۔

(۲) تاکید۔ بہت سے لوگوں نے اِس کو مجاز کہا ہے، کیونکہ تاکید بھی اسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔

طرطوشی رح کا قول ہے اور اس کو انھوں نے اپنی کتاب العمد میں بیان کیا ہے کہ "جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے، ہم اُس سے دریافت کریں گے کہ جب عجّل عجّل[1] یا اسی طرح کی مثالوں میں جن میں تاکید اور موکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں، اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو روا رکھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا، کیونکہ دونوں کے الفاظ ایک ہی ہیں اور جب پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا تو دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ہوگا کیونکہ وہ لفظ بھی اوّل کی طرح ہے"۔

(۳) تشبیہ۔ علماء کی ایک جماعت کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانی رح نے معیار میں بیان کیا ہے کہ "تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنیٰ ہے اور اس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا اس میں لفظ کو اس کے موضوع لہٗ سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی"۔

شیخ عزالدین رح کا قول ہے کہ "اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو یہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی، جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم سے ہے"۔

(۴) کنایہ۔ اِس کے بارے میں چار اقوال ہیں:۔

اوّل یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبدُالسّلام نے لکھا ہے کہ "ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال

---

[1] جلدی کر جلدی کر۔

اپنے مَا وُضِعَ لَہٗ میں ہی کیا گیا ہے اور اس سے مُراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہٗ کے غیر پر دلالت کرے۔"

دوم[۲] یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم[۳] یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ کتابُ التلخیص کے مصنّف کا یہی قول ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو جائز نہیں رکھتا کہ مجازی معنی کے ساتھ ساتھ حقیقی معنی بھی مُراد لئے جائیں لیکن کنایہ میں اُس نے یہ امر جائز رکھا ہے (لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا)۔

چوتھا[۴] قول جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا ہے، یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی طرف ہوتی ہے۔ اگر لفظ کا استعمال اس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اس سے لازم معنی بھی مُراد ہوں تو تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے، اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطۂ ملزوم کے کی جائے تو اِس وجہ سے کہ اس کا استعمال غیر مَا وُضِعَ لَہٗ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔

اِن تمام اختلافات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی مَا وُضِعَ لَہٗ میں غیر مَا وُضِعَ لَہٗ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتبار سے اُس لفظ کے ساتھ اس کے موضوع لہٗ کا غیر مُراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

(۵) تقدیم اور تاخیر:۔ علماء کی ایک جماعت نے اس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے، اس لئے کہ جس چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے اس کو مقدّم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اُسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول سے مؤخّر کرنا دونوں مقدّم و مؤخّر چیزوں کے رتبہ اور حق میں کمی اور نقصان کا موجب ہے کتابُ البُرہان میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ تقدیم اور تاخیر مجاز میں داخل نہیں ہو سکتی کیونکہ مجاز نام ہے مَا وُضِعَ لَہٗ کے اُس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہوا ہو۔

(۶) التفات:۔ شیخ بہاء الدین سُبکی کا قول ہے "میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے "التفات" کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔

فصل

موضوعاتِ شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں صفتوں

کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں اور یہ بات دو[2] اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی مصطلحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ہیں۔

فصل

حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ (درمیانی حالت)

کہا گیا ہے کہ اس کے متحقق ہونے کی تین[3] صورتیں ہیں :۔

ایک[1] لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہو یعنی نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز بلکہ دونوں کے بَین بَین ہو۔ قرآنِ حکیم میں یہ قسم نہیں پائی جاتی۔ مگر ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اِس قسم سے متعلق ہوں اِس لئے کہ وہ کلام کی ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ کے لئے ہیں۔

دوسرے[2] اعلام۔

اور تیسرے[3] وہ لفظ جو بہ طور مشاکلت استعمال ہوتا ہے مثلاً "وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ" اور "جَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا"۔ کہ بعض علماء نے اِن کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ ان کے واسطہ مابین الحقیقت والمجاز ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال مَاوُضِعَ لَہٗ میں نہیں ہوا ہے۔ اور جن امور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ ان کے لئے موضوع نہیں ہوئے ہیں لہٰذا یہ حقیقت نہیں ہوسکتے اور چونکہ جن اُمور میں یہ استعمال ہوئے ہیں اُن سے اِن کا کوئی معتبر تعلّق بھی نہیں ہے لہٰذا یہ مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعیہ ابن جابر نے جو شرح اپنے رفیق کے لئے لکھی ہے اُس میں ایسا ہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری طور پر یہ مجازی ہیں کیونکہ ان میں مصاحبت کا تعلّق پایا جاتا ہے۔

خاتمہ۔ مجاز کی اقسام میں ایک قسم "مجاز المجاز" بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت[1] کے استعمال کیا جائے اور پھر اُس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز کے اندر اس وجہ سے کہ ان دونوں کے مابین کوئی تعلّق قرار دیا جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا"[1] کہ یہ مجاز سے مجاز ہے اس لئے کہ وطی کا مجاز لفظِ سِر

---

[1] اُن سے پوشیدہ طور پر کوئی قول و قرار نہ لو۔

کے ساتھ کیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وطی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے اور وطی کے ساتھ مجازاً عقد کو مراد لیا جاتا ہے اس لئے کہ عقد ہی وطی کا سبب ہے۔ لہٰذا پہلے مجاز کو صحیح قرار دینے والی چیز ملازمت ہی اور دوسرے کو سببیت نے صحیح قرار دیا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں "لَا تُوَاعِدُوْهُنَّ عُقْدَ نِكَاحٍ" یعنی ان کو عقد نکاح میں لانے کا قول و قرار ان سے نہ لو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ" بھی ہے کیونکہ مومن کا قول "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کے لحاظ سے مجاز ہے اور اس مجاز کا تعلق سببیت ہے کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرار توحید کا مسبّب ہے۔ اور خدا تعالیٰ کو ایک ماننے کی تعبیر "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کے ساتھ اِس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ کرنا مجاز میں شمار ہوتا ہے۔

ابن السید نے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا" کو بھی اِسی قسم میں شامل قرار دیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفسِ لباس کی قسم سے نہیں بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو اُگاتا ہے اور اُسی کھیتی کی پیداوار رُوئی سے سُوت کاتا جاتا ہے۔ پھر سُوت سے لباس کے لئے کپڑا بُنا جاتا ہے۔ بس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

نوع ترپن (۵۳) قرآن کی تشبیہات و استعارات

تشبیہ:۔ یہ بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔

مبرّد نے اپنی کتاب کامل میں لکھا ہے کہ "اگر کوئی شخص کلامِ عرب کا بیشتر حصّہ تشبیہ سے وابستہ قرار دے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہیے"۔

ابو القاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے اور اُس کتاب کا نام الجُمان رکھا ہے۔

علماء کی ایک جماعت جن میں سکّاکی بھی شامل ہیں، تشبیہ کی تعریف یوں کرتی ہے کہ "اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ"۔

ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ "تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے"۔

ایک اور عالم کا قول ہے "کسی صاحبِ وصف کے ساتھ اُس کے وصف میں ایک شئے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے۔"

بعض علماء کا قول ہے کہ "مُشَبَّہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبّہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اُس شئے کو خفی سے جلی کی طرف لاکر نفس کو اُس کے ساتھ مانوس کر دیا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جائے تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے۔"

یہ بھی کہا گیا ہے کہ "اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے۔"

ادواتِ تشبیہ حروف، اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔

حروف میں سے کاف مثلاً "کَرَمَادٍ" اور "کَاَنَّ" جیسے "کَاَنَّہٗ رُءُوْسُ الشَّیَاطِیْنِ"

اسماء میں سے "مِثْلُ" اور "شِبْہ" یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبی نے لکھا ہے۔

"مَثَلُ" کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اُس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو، جیسے مَثَلُ مَا یُنْفِقُوْنَ فِیْ ھٰذِہِ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا کَمَثَلِ رِیْحٍ فِیْھَا صِرٌّ ہے۔

افعال کی مثالیں یہ ہیں "یَحْسَبُہُ الظَّمْاٰنُ مَآءً" اور "یُخَیَّلُ اِلَیْہِ مِنْ سِحْرِھِمْ اَنَّھَا تَسْعٰی"

کتاب التلخیص میں سکاکی کی پیروی میں کہا گیا ہے کہ "بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "عَلِمْتُ زَیْدًا اَسَدًا" اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "حَسِبْتُ زَیْدًا اَسَدًا" مگر علماء کی ایک جماعت جن میں طیبی بھی ہیں، اس قول کی مخالف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ان کی مخبرِ تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے" اور اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دوری میں حالِ تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ اداتِ تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر ان کے معنی درست نہیں ہوتے۔"

تشبیہ کی قسمیں:-

تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبار سے ہوتی ہے:-

اوّل تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے کیونکہ یا تو وہ دونوں طرفین تشبیہ، حسّی ہوں گے یا عقلی اور یا مشبّہ بہٖ حسّی ہوگا اور مشبّہ عقلی یا اس کے برعکس۔
پہلی[۱] قسم طرفین کے حسّی ہونے کی مثال ہے قولہٗ تعالیٰ "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ" اور "كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ"
دوسری[۲] قسم طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے قولہٗ تعالیٰ "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً" اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے قسوۃ میں تشبیہ کا واقع ہونا سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات ظاہر نہیں۔ بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارۃ کے درمیان واقع ہوئی ہے اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اوّل کی ہی قرار پاتی ہے۔
تیسری[۳] قسم کی مثال ہے قولہٗ تعالیٰ "مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ"
قسم چہارم[۴] کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام[۵] نے اس کو اصلاً منع ہی کر دیا ہے۔ کیونکہ عقل مستفاد ہے حس سے اور اس لحاظ سے محسوس چیز معقول کی اصل ٹھہرتی ہے لہٰذا محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے حالانکہ یہ جائز نہیں۔ اور قولہٗ تعالیٰ "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" کے بارے میں اختلاف ہے۔
تشبیہ کی دوسری تقسیم اس کی وجہ کے اعتبار سے دو[۲] قسموں میں ہوتی ہے:
مُفرد[۱] اور مرکب[۲]۔
تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ شبہ کا انتزاع کئی ایسے اُمور سے کیا جائے جو ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً قولہٗ تعالیٰ "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا" کہ یہ تشبیہ حمار کے احوال سے مرکب ہے اور وہ احوال یہ ہیں کہ ایک حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اس کو اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے، تاہم اس سے نفع اُٹھانے سے محروم ہے۔
اور قولہٗ تعالیٰ "إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ تا قولہٗ تعالیٰ كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ" اس آیت میں دس جملے ہیں اور ان سب سے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب اس حیثیت سے واقع ہوئی ہے کہ اس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ میں خلل واقع ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں دُنیا کی حالت کو اس کے جلد تر گزر جانے، اس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اس پر فریفتہ ہونے کے بارے میں اس پانی کی حالت سے مشابہ کرنا مقصود تھا جو کہ آسمانوں سے نازل

[۵] یعنی کتاب اللہ۔ ۱۲

ہوا اور اُس نے انواع و اقسام کی جڑی بوٹیاں اگائیں۔ اپنی آرائش اور گل کاری سے روئے زمین کو جامۂ فاخرہ پہننے والی دُلہن کی طرح سنوار دیا، یہاں تک کہ جب اہلِ دنیا اس دُنیا کی طرف مائل ہوئے اور اُنھوں نے گمان کیا کہ اب یہ دنیا تمام خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو یکایک اللہ تعالیٰ کا عذاب اُس پر آنازل ہوا اور اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ "دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں"۔

امرِ اوّل یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زیادہ لیا جائے تو مُضِر اور بقدرِ حاجت لیا جائے تو فائدہ بخش ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔

اور امرِ دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اس میں بند کرو، تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا۔ بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ۔ الآیہ" اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے اُس نور کو جسے وہ مومن کے قلب میں ڈالتا ہے ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکوٰۃ (طاق) میں رکھا ہے اور مشکوٰۃ ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منفذ (روزن) نہیں ہوتا اور اس کا بغیر منفذ (روزن) کے ہونا اس واسطے ہے تاکہ وہ نگاہ کو خوب بستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح (چراغ) کو ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے، چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس لئے کہ وہ اس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے، نہ شرقی ہے اور نہ غربی اور نہ دن کے دونوں کناروں (صبح و شام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں کرنا پڑتا ہے بلکہ اس پر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔ یہ ہے وہ مثال جو اللہ تعالیٰ نے مومن کے لئے دی ہے پھر اس نے کافر کی بھی دو مثالیں دی ہیں "كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً۔ الآیہ" اور دوسری مثال ہے "كَظُلُمٰتٍ فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ۔ الآیہ" اور یہ بھی تشبیہ مُرکّب ہے۔

تیسری تقسیم کی بھی ایک اور اعتبار سے کئی قسمیں ہیں:۔

ایک یہ کہ جس چیز پر حاسّہ واقع ہوتا ہے اُس کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جائے، جس پر حاسّہ کا وقوع نہیں ہوتا اس بارے میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسّہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا كَاَنَّهٗ رُءُوْسُ الشَّيٰطِيْنِ" ہے

چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گو انھوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریہہ النظر اور خوفناک صورت کا ہوگا۔ لہٰذا اس آیت میں لفظ درختِ زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلاشک وشبہہ بُری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ واقع نہیں ہوتا اُس کو محسوس شے کے ساتھ تشبیہ دیجائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً - الآیہ " کہ اس میں غیر محسوس شے یعنی ایمان کو محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمالِ ضرورت کے بھی توہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہہ معمولی چیز سے، مثلاً قولہ تعالیٰ " وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ " اور یہاں مُشبّہ اور مُشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اونچائی ہے۔

چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے مثلاً " وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ " اور یہاں پر جامع و مشترک امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ صفت کی خوبی اور افراطِ وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شائق کر دیا جائے۔

پنجم جس چیز کو صفت میں کوئی قوت حاصل نہیں ہے اس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت کچھ قوت رکھتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ " اور اس میں جو امر مُشبّہ اور مُشبہ بہ میں مشترک ہے وہ عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بھاری بھرکم جسموں کو قابو میں رکھنے کی قدرت کو بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو باربرداری اور تھوڑی سی مسافت میں دور دراز کے سفر طے کر لینے سے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں اور پھر ضمناً اس کا ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی سمجھا جاتا ہے۔ غرض کہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی قدرت ہے۔ اور انہی پانچ مذکورۂ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہیں۔

چوتھی تقسیم ایک اور اعتبار سے مؤکد اور مُرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔

مؤکد وہ ہے جس میں اداتِ تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ " یعنی مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ اور قولہ تعالیٰ " وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ " اور قولہ تعالیٰ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ

وَالْاَرْضُ"۔
اور مُرسَل اس قسم کا نام ہے جس میں اداتِ تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں امرِ دوم کو مجازاً امرِ اوّل کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ :- اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبّہ بہ پر داخل ہونے چاہئیں مگر کبھی اُس کا دخول مشبّہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبّہ ہی کو اصل رہنے دیتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کا اصل میں اِس کو "اِنَّمَا الرِّبٰوا مِثْلُ الْبَیْعِ" کہنا چاہئے کیونکہ کلام رِبا کے بارے میں ہو رہا ہے نہ کہ بیع کے بارے میں، مگر اس سے عدول کر کے رِبا کو اصل بنا دیا اور بیع کو جواز میں اس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے لائق ہے اور اسی قسم سے قولہ تعالیٰ " اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ" ہے کہ ظاہر میں اُس کو برعکس ہونا چاہئے، کیونکہ رُوئے سخن اُن بت پرستوں کی طرف ہے جنھوں نے بتوں کو اللہ تعالیٰ سے مُشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کر دیا تھا۔ پس یہاں ان لوگوں کو مخاطب کرنے میں اصل کے ساتھ لایا گیا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حدِ اعتدال سے گزر کر بُت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنا لیا تھا اور ان کی تردید بھی اُن ہی عقائد کے موافق کی گئی ہے۔

اور کسی حالت میں وضاحتِ حال کی غرض سے بھی ایسا کیا جاتا ہے مثلاً " وَلَیْسَ الذَّکَرُ کَالْاُنْثٰی"۔ اِس صورت میں اصل سے عدول کرنے کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی " وَلَیْسَ الذَّکَرُ الَّذِیْ طَلَبَتْ کَالْاُنْثَی الَّتِیْ وُھِبَتْ" ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصل کی مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اِس آیت سے قبل " اِنِّیْ وَضَعْتُھَآ اُنْثٰی" آیا ہے۔

اور کبھی حرفِ تشبیہ کا داخلہ مشبّہ اور مشبّہ بہ دونوں کے سوا ایک اور ہی چیز پر ہوتا ہے اور ایسی حالت میں مخاطب کے فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مُراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ " کُوْنُوْٓا اَنْصَارَ اللّٰہِ کَمَا قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ۔ الآیہ" یہاں پر مُراد یہ ہے کہ تم لوگ اللہ تعالیٰ کے مددگار اور سچّے دل سے مطیع رہو۔ جو حالت کہ عیسیٰؑ کے مخاطب لوگوں کی اُس وقت تھی جبکہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصارُ اللہ ہیں۔

قاعدہ۔ مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمّت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے کیونکہ مذمّت ادنیٰ مقام ہے اور اعلیٰ اُس پر

طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا "اَلْحَصٰی کَالْیَاقُوْتِ" (یاقوت کی جیسی کنکریاں) اور ذم میں "اَلْیَاقُوْتُ کَالزُّجَاجِ" (کانچ کا جیسا یاقوت) کہا جائے گا۔ اور یہی حالت سلب (نفی) میں بھی ہوگی اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" یعنی نزول میں نہ کہ علو میں "اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِیْنَ کَالْفُجَّارِ" یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم اُن کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ" میں اللہ تعالیٰ نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ مقام سلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب کرنے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز بھی ہی نہیں جس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی۔

فائدہ۔ ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ "قرآن میں دو۲ چیزوں کی تشبیہ دو۲ ہی چیزوں یا اس سے زیادہ چیزوں کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی ہے بلکہ اس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آتی ہے۔

فصل

استعارہ:-

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ لانے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہو جاتی ہے پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اس کا علاقہ ہے مشابہت۔

دوسری تعریف استعارہ کی یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو چیز کہ اصلی معنی کے ساتھ مشابہ ہے۔

اور صحیح تر قول اس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے اور نہ وہ ان دونوں سے عام تر ہے لہٰذا تمھارے قول "رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ" میں لفظ "اَسَدٌ" درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا ان دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر "اَلْحَیَوَانُ الْجَرِیُّ" جری حیوان یا بہادر جانور کہ اس طرح لفظ اسد (شیر) کا اطلاق ان دونوں پر حقیقۃً اسی انداز سے ہو سکے جس طرح

کہ حیوان کا اطلاق ان دونوں پر ہوتا ہے۔
استعارہ کو مجازِ عقلی بھی کہا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔ اِس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبّہ پر اُس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اس کے جنس مشبّہ میں داخل ہونے کا دعویٰ نہ کیا جائے اور اس دعویٰ کے بعد اس کا استعمال خاص مَا وُضِعَ لَہٗ میں ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتا ہے کہ بجز تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اس میں نہیں پائی جاتی۔
اور مجرد اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں ہے اِس لئے کہ اُس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی اِس کی دلیل اعلام منقولہ ہیں کہ اس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں چلتا لہٰذا اب اس کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔
بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شئے سے ایک ایسی شئے کی جانب عاریتاً لے لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کی مزید وضاحت ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا حصولِ مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہیں۔
اظہارِ خفی کی مثال ہے، قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ فِیْٓ اُمِّ الْكِتٰبِ" کہ اس کی حقیقت "وَاِنَّهٗ فِیْ اَصْلِ الْكِتٰبِ" تھی چنانچہ اصل کے لئے اُمّ کا لفظ مستعار لے لیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اَصل سے فرع کا نشوونما ہوتا ہے اسی طرح ماں اولاد کے نشوونما پانے کی جگہ ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز مرئی (دکھائی دینے والی) نہیں اس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ مرئی ہو جائے اور اس طرح سُننے والا اسماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے اور بات علمِ بیان میں حد درجہ بلیغ ہے۔
اور جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے قولہ تعالیٰ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" ہے کہ اس سے مُراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہٰذا لفظ "ذُلّ" کے ساتھ پہلے "جانب" کی طرف استعارہ کیا گیا۔ اس استعارہ کی قریب تر تقدیر یہ ہے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَانِبَ الذُّلِّ" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا۔ اور یہاں استعارہ کی حکمت یہ ہے کہ ناقابلِ دید چیز کو نمایاں اور نظر والی

کے سامنے کر دیا جائے تاکہ بیان میں حُسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مُراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور خاکساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے یہ ضرورت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو چنانچہ اس غرض سے "جناح" کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مُراد یہ ہے کہ اِس قدر جُھکے کہ پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہو جائے اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح کے بازوؤں (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔

اور مُبالغہ کی مثال ہے قولہٗ "وَفَجَّرْنَا الْاَرْضَ عُيُوْنًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُيُوْنَ الْاَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اس کی تعبیر کر دی جاتی تو اس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی ہے۔

فرع:- استعارہ کے تینؔ ارکان ہیں۔

(۱) مُستَعَار۔ یہ مشبّہ بہ کا لفظ ہوتا ہے۔

(۲) مُستَعَار مِنہٗ۔ یہ لفظ مشبّہ کے معنی ہیں۔

(۳) مُستَعَار لَہٗ۔ اور یہی جامع و مشترک معنی ہے۔

استعارہ کی بہت سی قسمیں ہیں۔ چنانچہ وہ انہی مذکورۂ بالا ارکانِ ثلاثہ کے اعتبار سے پانچؔ قسموں پر منقسم ہے۔

اوّلؔ۔ محسوس کے لئے محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے، مثلاً قولہٗ "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا" اِس میں مُستعار منہ "نار" (آگ) ہے۔ مُستعار لہٗ "شیب" (بڑھاپا) اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہونا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت، اِس عبارت "وَاشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّاْسِ" کے کہنے سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ وہ تمام سَر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہٗ "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَّمُوْجُ فِيْ بَعْضٍ" بھی ہے۔ موج کی اصل پانی کی حرکت ہے لہٰذا یہاں یہ لفظ بطریق استعارہ اُن لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان کرنے کے لئے استعمال ہوا ہے اور سبب جامع اضطراب کی سُرعت اور کثرت میں جنبش کا پے در پے ہونا ہے، قولہ تعالیٰ "وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ" پو پھٹنے کے

وقت اُفقِ مشرق سے روشنی اور سپیدۂ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہو جانے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلنا مُستعار لیا گیا کیوں کہ ان دونوں اُمور میں تدریجی طریقے سے تتابُع (یکے بعد دیگرے آنے) کا جامع و مشترک امر موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں۔

دُوُم۔ عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس شئے کا استعارہ ہے ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلخ ہے جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مُستعار لہٗ لَیل کے مکان سے ضوء کا ظہور ہے یہ دونوں امور حسّی ہیں اور ان میں کا جامع و مشترک وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر مرتب ہونے سے عقل میں آتا ہے اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتّب کھال اُتارنے پر ہے، پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتّب ہوتا ہے۔ غرضکہ ترتّب ایک عقلی امر ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا" کہ حَصِید (کٹا ہوا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع و مشترک معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سُوم۔ استعارۂ معقول برائے معقول بوجہ عقلی۔ ابن ابی الاصبع نے اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتایا ہے۔ اِس کی مثال ہے "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا؟" کہ اِس میں مُستعار منہ "رُقاد" یعنی نیند ہے اور مستعار لہٗ ہے موت۔ اور اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام اُمور عقلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُّوسَى الْغَضَبُ"۔ اِس میں مُستعار ہے سکوت۔ مُستعار منہ ہے ساکت اور مُستعار لہٗ ہے غضب۔

چہارم۔ معقول کے لئے محسوس کا استعارہ وہ بھی عقلی وجہ سے، مثلاً "مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ" کہ اِس جگہ لفظ "مَسّ" مُستعار لیا گیا حالانکہ اس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسّم چیزوں میں لیکن یہاں اُس کے مُستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کے مشترکہ معنی ہیں لحُوق (ملنا، پہنچنا، چمٹنا) اور وہ دونوں عقلی اُمور ہیں قولہ تعالیٰ "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ" کہ اِس مثال میں "قذف" اور "دمغ" دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں، پھر ان دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول ہیں مستعار لئے گئے ہیں، قولہ تعالیٰ "ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ" یہاں پر حَبل (رسی) جو کہ ایک محسوس شئے ہے عہد

(اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی، قولہ تعالیٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" اِس مقام پر صَدَع کا لفظ جس کے معنی شیشے کو توڑنا ہیں اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور اُس کے جامع دمشترک معنی ہیں تاثیر۔ پھر اگرچہ فَاصْدَعْ بَلِّغْ فعل اَمر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اس کی بہ نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صَدع (ٹوٹنے) کی تاثیر کہیں بڑھ کر ہے اِس لئے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی، مگر اسی مقام پر صَدع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" کے بارے میں امام راغب نے کہا ہے کہ "چونکہ ذُل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں دھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُسے عالی رتبہ بناتی ہے اس لئے یہاں پر وہ ذُل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اِسی لئے اُس کے واسطے جَنَاح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلت استعمال کر جو کہ تجھے خدا تعالیٰ کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا" "فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ"، "أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ"، "وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا"، "لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ"، "فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا"، "فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ" اور "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ" یہ سب اسی استعارہ کی قسم سے ہیں جو کہ معقول شے کے لئے محسوس شے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور اِن سب میں جامع عقلی ہے۔

پنجم۔ محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اِس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے۔ اِس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ" کہ یہاں پر "طغا" سے مستعار منہ ہے "تکبر" اور وہ عقلی ہے، اور مستعار لہٗ پانی کی کثرت اور وہ حسی ہے اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی)، اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔ پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ" اور "وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً"۔

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے:۔

ایک اصلی اور وہ اِس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں لفظ مستعار اسمِ جنس ہو مثلاً "بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ" کی آیت۔ اور "مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ" اور "فِي كُلِّ وَادٍ" وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے "تبعی" اور اس میں لفظ مستعار اسمِ جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی مثالیں تمام سابق میں بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظِ مستعار حروف کی طرح ہوتا ہے مثلاً "فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا" کہ اِس میں "التقاط" پر عداوت اور حزن کے ترتّب کی تشبیہ اُس اُٹھالانے کی علّتِ غائی پر مترتب ہے اور پھر وہ لام جو کہ مشبہ بہ

کے لئے موضوع تھا اُسے مُشبّہ کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے۔

ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم مُرشّحہ، مجرّدہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے۔

اُن میں اوّل یعنی مُرشّحہ بلیغ ترین قسم ہے اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے وابستہ ہو، مثلاً "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ" یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور باہمی آزمائش کے لئے اِشْتِرَاء کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اُس کو اُسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن اور وابستہ کیا ہے۔

دوم یعنی مُجرّدہ وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لہٗ کے مناسب حال امر سے ملحق کیا جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ" یہاں جُوع (بھوک) کے لئے "لِبَاس" کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ "اِذَاقَة" (چکھانے) سے مقترن (وابستہ) کیا گیا جو کہ مستعار لہٗ کے حسب حال شئے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشیحیہ بنانے کا ارادہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ "فَاَذَاقَهَا" کی جگہ "فَكَسَاهَا" فرماتا۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ "اِذَاقَة" کے لفظ میں باطنی طور پر دُکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلیغ ہے اور اسی کو لایا گیا۔

سوم یعنی استعارہ مطلقہ وہ ہے کہ مُستعار منہ اور مُستعار لہٗ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران اور الحاق نہ پایا جائے۔

پھر ایک اور اعتبار سے بھی استعارہ کی تقسیم تحقیقی، تخییلی، مکنی اور تصریحی چار قسموں پر ہوتی ہے۔

چنانچہ قسم اوّل یعنی تحقیقی وہ ہے کہ اُس کے معنی یا از روئے حس متحقق ہوں مثلاً "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ" الآیہ" یا از روئے عقل اس کے معنی ثابت ہوتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا" یعنی بیان واضح اور حجّت لائح "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" یعنی دینِ حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اس کے ارکان میں سے بجز مُشبّہ کے اور کسی رکن کی تصریح بھی نہ کریں اور اُس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ مُشبّہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مُشبّہ بہٖ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اس طرح کی تشبیہ مُضمر کو استعارہ بالکنایہ اور مکنی عنہا کہا جاتا ہے کیونکہ اُس نے مُشبّہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اس پر اُس کے خواص کے ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارۂ تصریحیہ

کو رکھا جاتا ہے اور یہی امر جوکہ مشبّہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کو مُشبّہ کے لئے ثابت کر دینا، استعارۂ تخئیلیہ کے نام سے موسوم ہے اس لئے کہ اس میں مشبّہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبّہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے وجہ شبہ میں مشبّہ بہ کا کمال اور قوام ہوتا ہے کیونکہ یہ بات مُشبّہ کے جنس مشبّہ بہ سے ہونے کا خیال پیدا کراتی ہے اور اس کی مثال ہے قولہٗ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَھْدَ اللّٰہِ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِہٖ" اس میں عہد کو حَبل (رسّی) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جوکہ مُشبّہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالتصریح بیان نہیں کیا، لیکن لفظ "نقض" (شکستگی) کو جوکہ مشبّہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے مشبّہ بہ حَبل پر دلالت کرنے کے لئے ثابت کیا ہے۔ اسی طرح قولہٗ تعالیٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا" میں مشبّہ بہ "نار" کا ذکر گول کر دیا گیا، مگر اس پر اسی کے لازم معنی "اشتعال" کے ذریعہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ قولہٗ تعالیٰ "فَاَذَاقَھَا اللّٰہُ الآیہ" میں اس شئے کو جوکہ نقصان اور دُکھ کے اثر سے ادراک ہوتی ہے تلخ غذا کے مزے سے مشابہ قرار دیا اور اس کے لئے "اِذاقت" (چکھانے) کے معنی ثابت کئے ہیں۔ "خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ" اس کی تشبیہ اس معنی میں ہے کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مُہر کی ہوئی شئے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اس کے لئے "ختم" کا لفظ مثبت ہے۔ "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بہ سقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اس کے لئے ارادہ کا لفظ ثابت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریحیہ کی مثال ہے آیتِ کریمہ "مَسَّتْھُمُ الْبَاْسَآءُ"، "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا"

ان مذکورۂ بالا اقسام کے علاوہ استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے:۔

(۱) وفاقیہ۔ یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبّہ اور مشبّہ بہ دونوں کا اجتماع ایک ہی شئے میں ممکن ہو، مثلاً قولہٗ تعالیٰ "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰہُ" یعنی "ضَالًّا فَھَدَیْنٰہُ" (وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت کی) یہاں پر اِحیاء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شئے کو اس ہدایت سے جوکہ دلالت عَلٰی مَا یُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْب کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔ اور احیاء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ ان کا اجتماع ایک ہی شئے میں ہو سکتا ہے۔

(۲) عِنادیہ۔ اُس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مُشبّہ اور مُشبّہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو۔ مثلاً موجود کے لئے اسمِ معدوم کا مُستعار لینا کیونکہ اوّل تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شئے ہو سکے۔

اور استعارہ عنادیہ ہی کی قسم سے دو اور قسمیں تہکمیہ اور تلمیحیہ بھی متفرع ہوتی ہیں یہ دونوں اس قسم کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" یعنی ان کو دُکھ دینے والے عذاب کی خوشخبری دو۔ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ مسرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے اِنذار (ڈرانے) کے معنی میں مُستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنی کی ضد ہے اور پھر اُس کی جنس کو اس میں داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاکہ اُڑانے اور بیوقوف بنانے کا ہے، مثلاً "إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ" اور مُراد یہ ہے کہ "تو گمراہ احمق ہے" بہ سبیلِ حقارت اور "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ"۔

ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اس میں وجہ شبہ کسی متعدد شئے سے منتزع (نکالی گئی) ہوتی ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا" کہ یہاں بندہ کا اللہ تعالیٰ سے مدد چاہنا اور اس کی حمایت پر وثوق رکھنا اور تکالیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مُشابہ گردانا گیا ہے، جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسّی کو پکڑے ہونے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسّی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ۔ کبھی استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے مثلاً "قَوَارِيرَ قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ" اس سے مرادیہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے بلکہ وہ صفائی میں شیشے کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہمرنگ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صَبَّ (برسایا) کنایہ ہے دَوام (ہمیشگی) سے اور سَوط (کوڑا) کنایہ ہے اِیلام (دُکھ دینے) سے لہٰذا اِس کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کو دائمی دُکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ۔ علماء کی ایک جماعت نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک جماعت نے اس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے اِس لئے کہ استعارہ میں ایک طرح کی احتیاج کا وہم پایا جاتا ہے اور اِس واسطے بھی کہ اس کے بارے میں شرع کی طرف سے کوئی حکم وارد نہیں ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب مالکی کی بھی یہی رائے ہے۔

طرطوشی نے کہا ہے کہ "اگر مسلمان قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے اور اگر وہ باز رہیں گے تو ہمیں بھی باز رہنا چاہیے اور یہ بات اِس قبیل سے ہوگی

جیسے کہ "اِنَّ اللّٰہَ عَالِمٌ" ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل، مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے اللہ تعالےٰ کا وصف عقل کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے"۔

فائدہ دوم۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ اور اشرف نوع ہے اور بلغاء نے اِس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اُس سے بھی بڑھ کر بلیغ ہے اِس لئے کہ یہ مجاز ہے اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے لہٰذا اِس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طور پر کنایہ تصریح سے بلیغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت زیادہ بلیغ۔ جیساکہ کتاب عروس الافراح میں ہو کہ ظاہر اَمر یہی ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں اُمور کے مابین جامع ہے، اور اِس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اِس بات کا اختلاف ہے پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارۂ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے جیساکہ کتاب کشّاف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارۂ "مکنیّہ" کا رُتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طیبیؔ نے کی ہے اور اس کی علّت یہ ہے کہ استعارۂ مکنیّہ مجازِ عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارۂ ترشیحیہ، استعارۂ مجرّدہ اور مُطلقہ سے اور استعارۂ تخئیلیہ استعارۂ تحقیقیہ سے بلیغ تر ہوتا ہے بلیغ تر ہونے سے یہ مُراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمالِ تشبیہ میں مبالغہ ظاہر کرے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو

خاتمہ:- ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اُس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے، جو فرق ہے اس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال "زَیْدٌ اَسَدٌ" ہے۔

زمخشری نے قولہٖ "صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ" کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ "آیا اِس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کو استعارہ کے نام سے موسوم کیا جائے گا؟" تو میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اِس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اس میں مستعارلہٗ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور استعارہ کا اطلاق صرف اسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعارلہٗ کا ذکر گول کیا گیا ہو اور اس سے خالی ہونے والا کلام اگر اُس پر حال کے اعتبار سے یا فحوائی کلام کے لحاظ سے دلالت نہ کرتا ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہٗ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو، اِسی وجہ

سے تم دیکھتے ہو کہ جادُو بیان اور پُرگو اور خوش بیان شاعر تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے ہیں اور اس کا کچھ خیال ہی نہیں کرتے۔

سکّاکی نے اِس کی یہ علت قرار دی ہے کہ " استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اِس حالت میں "زَيْدٌ اَسَدٌ" کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہو سکتا" کتاب الصباح کے مؤلف نے بھی اِسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروس الافراح میں ہے کہ " ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی یہ شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے، بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے تو یہ بات بلاشُبہ قریبُ الفہم ہے کیونکہ استعارہ مجاز ہے اس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے لہٰذا جب کوئی قرینہ نہ ہوگا تو اُسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اس کو اس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے اور ہم اس کو استعارہ قرار دے سکتے ہیں تو محض کسی قرینہ کی مدد سے خواہ وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا قرینہ ضرور ہونا چاہئے مثلاً " زَيْدٌ اَسَدٌ " کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو اس کو اس کی حقیقت کے ارادے سے پھیر رہا ہے"

صاحب عروس الافراح کا بیان ہے کہ " زَيْدٌ اَسَدٌ " کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں اُس کی دو قسمیں ہیں۔ کبھی اس سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور کبھی اس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اِس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اَسَد کا استعمال اپنے حقیقی معنی میں ہوتا ہے۔ اب اس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی یہی ایک قرینہ ہے جو کہ اسے استعارہ کی طرف پھیر کر لے جاتا اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرفِ تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اس کو استعمال کریں گے اور اِس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ، مگر استعارہ ماننا بہتر ہے۔ لہٰذا اسی کی طرف میلان ہوگا" اِس فرق کی تصریح جن علماء نے کی ہے ان ہی میں سے ایک عبداللطیفؒ بغدادی بھی ہیں جنھوں نے کتاب

قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ "استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اس کے اندر حرفِ تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی لیکن تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اس میں حرفِ تشبیہ کا مقدر ہونا ضروری ہے۔"

نوع چونّ (۵۴) قرآن کے کنایات اور اسکی تعریضیں

منجملہ انواعِ بلاغت اور اسالیبِ فصاحت کے کِنایہ اور تعریض بھی دو نوعیں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی بہ نسبت زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔

علمِ بیان کے علماء نے کنایہ کی تعریف یوں کی ہے کہ "کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اُس کے معنی کا لازم مراد لیا گیا ہو" اور طیبی نے کہا ہے کہ "کنایہ اس کا نام ہے کہ شئے کی تصریح کو اس کے مساوی فی اللزوم ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جائے اور پھر اُس شئے سے ملزوم کی جانب منتقل ہو رہے۔"

جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے واقع ہونے کا انکار کیا ہے وہ اس کے وقوع کا بھی اس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بُنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ اوپر گزر چکا ہے۔

کنایہ کے کئی سبب ہیں:۔

ازاں جملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ کرنا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ" یہاں نفسِ واحدہ سے آدمؑ کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے مثلاً "اِنَّ هٰذَا اَخِيْ لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّلِيَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ" میں بھیڑ کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا کیونکہ اس بارے میں اہلِ عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے کہ عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے قرآن میں فصحاء کی عادت کے خلاف کسی عورت کا ذکر اس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا

نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور اُن کا نام لینا اچھا نہیں سمجھتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو اُن کے ناموں کے اظہار میں تامّل نہیں ہوتا اور اُن کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے حضرت مریمؑ کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا اُس وقت خدا نے حضرت مریمؑ کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات حضرت مریمؑ کی عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ ان کی ایک صفت تھی بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰؑ کے باپ تو تھے ہی نہیں جن کی طرف وہ منسوب ہوتے، لہٰذا ماں کی جانب ان کی نسبت کی گئی اور اس لئے حضرت مریمؑ کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر بُرا سمجھا جاتا ہو تو وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے جماع کے لئے مُلامَست، مُباشَرۃ، اِفضاء، رَفث، دُخول اور سِرّ (قولہ تعالیٰ "وَلٰکِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" میں) اور غشیان (قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا تَغَشّٰهَا" میں) کے ساتھ کنایۃً بیان فرمایا۔

ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ "مُباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے۔"

اسی راوی نے ابن عباسؓ ہی سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا "اللہ تعالیٰ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایۃً بیان کیا کرتا ہے اور یہ کہ رَفث جماع کے معنی میں ہے۔"

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ" میں طلب جماع کے لئے لفظ مُراوَدَت کے ساتھ کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول "هُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" میں جماع یا بغلگیر ہونے کے لئے لِبَاس کے لفظ سے کِنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول "نِسَآؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ" میں مُباشرت کے لئے لفظِ حَرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اسی طرح کی چیزوں کے لئے کنایۃً غائط کا لفظ ارشاد فرمایا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ" میں ہے اور اس کی اصل قابلِ اطمینان جگہ زمین ہے اور قضائے حاجت (رفعِ حاجت) کے لئے اَکلِ طعام کے ساتھ کِنایہ کیا ہے۔ چنانچہ مریمؑ اور ان کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے "کَانَا یَاْکُلَانِ الطَّعَامَ"۔ اور سُرین کے لئے اَدبار کا لفظ کنایۃً استعمال کیا جیسا کہ فرمایا "یَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ"۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اَدْبَارَھُمْ سے مراد اَستاھُھُم ہے یعنی اپنے چوتڑوں کو پیٹتے ہیں مگر اللہ تعالےٰ کنایہ فرماتا ہے۔" اور اس بیان پر قولہ تعالےٰ "وَالَّتِیْ اَحْصَنَتْ فَرْجَھَا" کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں اللہ تعالےٰ نے کیوں لفظ فرج کو بالصراحت بیان کیا ہے؟" اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس سے قمیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظتِ چاکِ داماں کے ساتھ پاکدامنی کو تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے یہ مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں رکھتی لہٰذا اس کے کپڑے تک طاہر ہیں جس طرح کہ نیک چلنی کے لئے پاک دامنی کا لفظ کنایۃً استعمال ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَثِیَابَکَ فَطَھِّرْ" اسی قبیل سے اور یہ گمان کیوں کر کیا جا سکتا ہے کہ جبریل ؑ کی پھونک حضرت مریم ؑ کی شرم گاہ میں لگی۔ کیونکہ جبریل ؑ نے تو صرف ان کے کرتہ کے گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَلَا یَاْتِیْنَ بِبُھْتَانٍ یَّفْتَرِیْنَہٗ بَیْنَ اَیْدِیْھِنَّ وَاَرْجُلِھِنَّ" بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار سے آیت مذکورۂ سابق میں مجاز المجاز کے طور پر کنایہ در کنایہ ہے۔

چوتھا سبب بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوَمَنْ یُّنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَۃِ وَھُوَ فِی الْخِصَامِ غَیْرُ مُبِیْنٍ" اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشو ونما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے قاصر ہوتی ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ یہاں پر اَلنِّسَاءُ کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ یَدَاہُ مَبْسُوْطَتَانِ" اللہ تعالیٰ کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب اختصار کا قصد ہے۔ مثلاً متعدد الفاظ کو محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَبِئْسَ مَا کَانُوْا یَفْعَلُوْنَ"۔ "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا" یعنی پس اگر وہ کوئی سورت قرآن کے مثل نہ لا سکیں۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اُس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ کرنا مثلاً قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ" یعنی وہ جہنمی ہے، انجام کار اُس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے "حَمَّالَۃَ الْحَطَبِ فِیْ جِیْدِھَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ" (یعنی چغلخور، لگائی بجھائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اس کے جانے کی جگہ گندہ دوزخ بنتا ہے، اُس کی گردن

میں طوق ہوگا۔

بدر الدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے کہ "صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادے سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے، موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بتانے یا مدح، ذم، اختصار، پردہ پوشی، نگہداشت، تعمیہ اور اِلغاز کے قصد سے یا دشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور بُرے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو لایا جاتا ہے۔"

زمخشری نے کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع پر استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملہ کی جانب عمداً قصد کیا جائے جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں، ایسی حالت میں اس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اُسی کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دی جائے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کو حکومت سے کنایہ قرار دیا گیا اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ" اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمین کے لفظوں سے حقیقۃً یا مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب (ذیل):-

بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز "اِردَاف" بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اس کے بیان میں کام لے بلکہ اُس کا ذکر اس طرح کے لفظ سے کرے جو اسی معنی کا مُرادِف (ہم معنی) لفظ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُضِيَ الْاَمْرُ" اس کی اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اس نے نجات پائی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض اِرْدَاف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ کر دیا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والے کا چھٹکارہ پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کے لئے حکم ان کے حکم سے واقع ہوا اور یہ ایسے فرماں روا کا

فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ علاوہ ازیں اَمر (حکم) اِس بات کو لازم ہے کہ اس کا کوئی آمِر (حکم دینے والا) ہو، لہٰذا اُس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اس کی قوت و طاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی اُمید دونوں باتیں اُس حکمران کی فرمان پذیری پر آمادہ کرتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظِ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں اسی طرح قولہ "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" میں حقیقتاً "جَلَسَتْ" کا لفظ آتا ہے۔ یعنی حضرت نوحؑ کی کشتی کوہِ جُودی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ اِستوآر میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھی جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی لیکن جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہوسکتی تھی لہٰذا اصل خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اُس کا مترادف لفظا استعمال کیا۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" میں اصل معنی یہ تھے کہ حُوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے کہ عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور ان کے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں اُس سے عدول کر کے یہ لفظ "قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" استعمال کیا۔ کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہوسکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور اِرداف کے مابین فرق یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کرنے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے۔"

اور قولہ تعالیٰ "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى" بھی اِرداف ہی کی مثال ہے۔ جملۂ اولیٰ میں باوجود اِس کے کہ اس میں جملہ ثانیہ کی طرح "بِالسُّوءِ" کہنے کی مطابقت اور گنجائش پائی جاتی تھی تاہم اس سے عدول کر کے براہ ادب "بِمَا عَمِلُوا" کہا ورنہ "سُوءٌ" (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل

کِنَایَہ اور تعریض میں فرق

کِنَایَہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے کے قریب ہی قریب ہیں۔

زمخشری نے کہا ہے کہ "ایک شئے کو اُس کے لفظ موضوع لہٗ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر نا کنَایَہ ہے اور تعریض اِس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اُس سے کسی غیر مذکور شئے پر دلالت قائم ہو سکے۔"

ابنِ اثیر نے کہا ہے کہ "کِنَایَہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کا ایک وصف جامع بین الحقیقت والمجاز کے ساتھ اِن دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسے معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کی دلالت علی المعنیٰ وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہو، مثلاً کوئی شخص جو کہ صِلَہ (انعام) کا متوقع ہو، وہ کہے "وَاللّٰہِ اِنِّی مُحْتَاجٌ" پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اِس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقۃً اور مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ عرض یعنی اُس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔"

علّامہ سُبکی نے اپنی کتاب "الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض" میں لکھا ہے کہ "کِنَایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اس سے اس کے معنی کا لازم مُراد ہو۔ لہٰذا اِس حیثیت سے کہ لفظ کا استعمال اسی کے معنی میں ہے، کِنَایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہوگا اور اس سے معنی کو مُراد ہی نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطے سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اس وقت وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالیٰ "قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا"، ہے کہ اس کے بیان سے آتشِ دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں کیونکہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے، بلکہ یہاں منظور یہ ہے کہ اس بات سے اس کے لازم معنی حاصل ہوں، جو یہ ہیں کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ

اس میں جائیں گے اور اس کی تپش میں جل جائیں گے۔

اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اِس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے، مثلاً قولہ تعالےٰ "بَلْ فَعَلَہٗ کَبِیْرُھُمْ ھٰذَا" کہ یہاں حضرت ابراہیم ؑ نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو اُن کی قوم نے معبود بنا رکھا تھا، سب سے بڑے بُت کی طرف کردی تھی، گویا کہ اُس نے اپنے ساتھ چھوٹے بُتوں کی پرستش پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انھوں نے اِس طرح ان بُتوں کے پُوجنے والوں پر اشارۃً یہ حجت قائم کی کہ تمھارے یہ بُت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ حضرت ابراہیم ؑ کے نزدیک بات یہ تھی کہ جب ان کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے تو سمجھ جائیں گے کہ ان کا سب سے بڑا بُت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے، حالانکہ خدا کو عاجز نہیں ہونا چاہئے۔ تو انھیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے"۔

سکاکیؒ کا بیان ہے کہ "تعریض وہ ہے جس کا سَوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایک بات یہ ہے کہ خطاب ایک شخص کے ساتھ ہو اور مراد لیا جائے اس کا غیر۔ اور تعریض کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بات کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو، بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے "نَظَرَ اِلَیْہِ بِعَرْضِ وَجْھِہٖ" یعنی اپنے چہرے کے ایک جانب (کنارہ یا پہلو) سے اس کی طرف دیکھا"۔

طیبیؒ کا بیان ہے کہ "یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے اس کی مثال ہے "وَرَفَعَ بَعْضَھُمْ دَرَجٰتٍ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تاکہ ان کی قدر و منزلت بڑھائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترز رہنے کے لئے تعریض کو استعمال کرتے ہیں مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمَالِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ" (مجھے کیا ہوا کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا)، یعنی تم کو کیا ہو گیا ہے کہ تم خدا تعالےٰ[1] کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ اس کے آگے ہی "وَاِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ" ہے پھر اسی طرح قولہ تعالےٰ "ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِہٖٓ اٰلِھَۃً" بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اس کو اس طرح

---

[1] یعنی اس میں مخاطب کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

سرزنش آمیز کلام سُناتا ہے کہ اُسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ اللہ تعالے نے اُس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اسے قولِ باطل کا مُعین بنایا بلکہ اس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ اپنی ذات کے لئے منظور کی ہے اور یا یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بتدریج اذعان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے کی جاتی ہے مثلاً قولہ تع "وَلَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" کہ اِس آیت کے مخاطب نبی صلعم ہیں مگر مراد آپ کے سوا اور لوگ ہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے از روئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ہے اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں جیسے قولہ تع "اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ" کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے مثلاً قولہ تع "وَاِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ بِاَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ" کہ اس بات کا سوال اس کے قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

سُبکی رح کا بیان ہے کہ تعریض کی دو۲ قسمیں ہیں:۔ ایک۱ قسم سے اس کے حقیقی معنی مُراد لئے جاتے ہیں اور اس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ اصل مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔

اور دو۲ سری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اس سے حقیقی معنی مُراد نہیں لئے جاتے بلکہ اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ معنی مقصود کے لئے تعریض کو بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جیسے حضرت ابراہیم ع نے کہا تھا "بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا"

نوع پچپن۵۵ حصر اور اختصاص

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اس کے ماسوا سے اس حکم کی نفی کرنا "حصر" کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قصر کی دو۲ قسمیں ہیں:۔

ایک۱ قصر الموصوف علی الصفۃ۔

دو۲ سری قصر الصفۃ علی الموصوف۔ اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی کی مثال جیسے "مَا زَیْدٌ اِلَّا کَاتِبٌ" یعنی زید کے لئے سوائے کاتب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں ہے۔ اس قسم کا قصر پایا نہیں جا سکتا کیونکہ کسی شئی کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا اس طرح کہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکلیہ نفی ہو سکے ناممکن ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت ہو اور کوئی دوسری صفت نہ ہو۔ اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ مجازی کی مثال ہے قولہٗ "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصور ہیں اس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت مستبعد سمجھا ہے بَری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بَری ہونا خدا تعالیٰ کی صفت ہے۔

قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی کی مثال قولہٗ "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" ہے۔

قصر الصفۃ علی الموصوف مجازی کی مثال ہے قولہٗ "قُلْ لَّا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً۔ الآیہ" اس قول کے مطابق جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مُردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر لغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت ان کی عادت تھی۔ یہ آیت اُن کا کذب ظاہر کرنے کے لئے اُن کے اِس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کی بابت اُن کو تھا، پس گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وُہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے کفار کی مخالفت اور اُن کی تردید کرنا ہے نہ کہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا ہے۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں:-

(۱) قصر افراد۔ (۲) قصر قلب۔ (۳) قصر تعیین۔

اوّل سے خطاب اس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو جیسے "اِنَّمَا اللّٰہُ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ" سے اُن لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدائے تعالیٰ کے ساتھ بُتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اس کا ثبوت دوسرے کے لئے بھی ہے جیسے "رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَیُمِیْتُ" سے نمرود

کو خطاب کیا گیا۔ جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ کہ خدا تعالیٰ کو اور "اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ" اُن منافقوں کو خطاب کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ کہ اپنے آپ کو اور "اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا" کا خطاب اُن یہودیوں سے کیا گیا جو آں حضرت صلعم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب اس سے کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں اَمر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معیّن کے لئے نہ کرے۔

فصل

حصر کے طریق

حصر کے طریق بہت سے ہیں:۔

(۱) نفی اور استثناء خواہ نفی "لَا" کے ساتھ ہو یا "مَا" کے ساتھ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ "اِلَّا" کے ساتھ ہو یا "غَیْر" کے ساتھ جیسے "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اور "مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ" اور "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِهٖ" اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثنائے مفرغ میں ضروری ہے نفی کا متوجہ ہونا ایک ایسے مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں خارج کرنے کو پس جس سے خارج کیا جائے اس کا ہونا ضروری ہے، اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ کہ صناعی، نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ خارج کرنا عام سے ہوتا ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مُستثنٰی کے مناسب ہو جیسے "مَا قَامَ اِلَّا زَیْدٌ" یعنی کوئی نہیں کھڑا ہوا مگر زید، اور "مَآ اَکَلْتُ اِلَّا تَمْرًا" یعنی میں نے کچھ نہیں کھایا مگر کھجور۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مقدر کا اعراب مُستثنٰی کے موافق ہو پس اس صورت میں قصر واجب ہو گا کیونکہ جب اِلَّا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اس کے ماسوا کا انتفاء کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگرچہ قاعدہ کا اصل استعمال یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نامعلوم قرار دے کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ" خطاب ہے صحابہ رضہ کی طرف حالانکہ صحابہ رضہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن ان کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت ضروری ہے پس جس نے رسول کی موت کو مُستبعد خیال کیا اس نے گویا اس رسول کی رسالت کو مُستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے، بعض کے نزدیک باعتبار منطوق اور بعض کے نزدیک باعتبار مفہوم۔ لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفیدِ حصر ہونے سے اِنکار کیا ہے، اُنہی میں سے ابوحیّان بھی ہیں۔

حصر ثابت کرنے والوں نے کئی اُمور سے استدلال کیا ہے منجملہ اس کے اللہ تعالےٰ کا قول ہے "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ" زبر کے ساتھ جس کے معنی یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ تعالےٰ نے تم پر لیکن مُردار کو کیونکہ یہی معنی قراءتِ رفع کے مطابق ہیں (یعنی پیش کی قراءت میں بھی یہی معنی ہیں) اور چونکہ قراءتِ رفع قصر کے لئے ہے لہٰذا قراءتِ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ اِنَّ اثبات کے واسطے ہے اور مَا نفی کے واسطے۔ پس ضرور ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہو جانے سے قصر حاصل ہو لیکن اِس کی تردید اِس طرح کی گئی کہ اس میں مَا نافیہ نہیں بلکہ زائدہ ہے۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ اِنَّ تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَا بھی تاکید کے واسطے ہے پس دو تاکیدوں کے جمع ہو جانے سے حصر حاصل ہوگا۔ یہ قول سکاکی کا ہے اور اس کا رَدّ اس طرح سے کیا گیا ہے اور اگر دو تاکیدوں کے جمع ہو جانے سے حصر ہو تو چاہیے کہ مثل اِنَّ زَیْدًا لَقَائِمٌ" بھی حصر کے لئے ہو۔ اِس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ سکاکی کی مُراد یہ ہے کہ جب دو حروفِ تاکید کے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰہِ۔ قَالَ اِنَّمَا یَاْتِیْکُمْ بِہِ اللّٰہُ۔ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُھَا عِنْدَ رَبِّیْ"۔ پس اِن آیتوں میں مطابقت جواب کی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اِنَّمَا حصر کے لئے ہو اور معنی اِن آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اس کو نہیں لا سکتا ہوں مگر اللہ تعالیٰ لا سکتا ہے اور میں اس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے اور اسی طرح اللہ تعالےٰ کا قول "وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِہٖ فَاُولٰٓئِکَ مَا عَلَیْھِمْ مِّنْ

سَبِيْلٍ - اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ - مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ - اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَسْتَاْذِنُوْنَكَ وَهُمْ اَغْنِيَآءُ - وَاِذَا لَمْ تَاْتِهِمْ بِاٰيَةٍ قَالُوْا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ اِنَّمَا اَتَّبِعُ مَا يُوْحٰى اِلَيَّ مِنْ رَّبِّيْ - وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ - اِن آیتوں اور اِن ہی جیسی دوسری آیتوں کے معنی بدون حصر کے درست نہیں ہو سکتے اور "اِنَّمَا" کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ

(۳) اَنَّمَا بالفتح - زمخشریؒ اور بیضاویؒ نے اَنَّمَا کو طرقِ حصر میں داخل کیا ہے اور آیت قُلْ اِنَّمَا يُوْحٰى اِلَيَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" کے تحت میں کہا ہے کہ اَنَّمَا کسی شے پر حکم کے قصر کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ اور اِنَّمَا يَقُوْمُ زَيْدٌ اور اِس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ اِنَّمَا يُوْحٰى اِلَيَّ اپنے فاعل کے ساتھ بمنزلہ اِنَّمَا يَقُوْمُ زَيْدٌ کے ہے اور اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ بمنزلہ اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ کے ہے اور ان دونوں کے جمع ہونے سے فائدہ یہ ہے کہ اِس امر پر دلالت کرے کہ وحی رسول اللہ صلعم کی طرف مقصور ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر" اور تنوخی نے "الاقصی القریب" میں تصریح کی ہے کہ اَنَّمَا حصر کے لئے ہے اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے تو اَنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ اَنَّمَا بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوتی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا بذاتِ خود ایک مانع ہے۔"

ابوحیان نے زمخشری پر بہ ایں طور رَدّ کیا ہے کہ اَنَّمَا کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بہ اعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف "لَا" یا "بَل" کے ساتھ - اہلِ بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اِس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدین رح کا اِس میں نزاع ہے اس نے "عروس الافراح" میں کہا ہے کہ لَا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے "زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ" میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقۃً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو اور "بَلْ" کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہوتا۔

(۵) معمول کی تقدیم جیسے - اِيَّاكَ نَعْبُدُ - لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ " اور علماء کی ایک

جماعت نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آئے گا۔
(۶) ضمیر فصل جیسے "فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ" یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کہ کوئی اور۔ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ - اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ - اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ "ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہلِ بیان نے مُسند الیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور سہیلی نے اس کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے۔ اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی وہاں ضمیرِ فصل بھی نہیں لائی گئی ہے جیسے "وَاَنَّهٗ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ - وَاَنَّ عَلَيْهِ النَّشْاَةَ - وَاَنَّهٗ اَهْلَكَ" میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اس کا دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔ اور "اَنَّهٗ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكٰى" وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اس کا دعویٰ کیا گیا ہے۔

عروس الافراح" میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا آیت "فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِيْ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ" سے مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالےٰ تو حضرت عیسیٰ کی امت پر پہلے بھی نگہبان تھا۔ پس حضرت عیسیٰؑ کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی ان کی امت کے لئے نگہبان باقی نہیں رہا۔ اسی طرح آیت "لَا يَسْتَوِيْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّةِ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ" سے بھی ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہلِ جنّت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اسی وقت ہوگا جب ضمیر اختصاص کے لئے ہو۔

(۷) مُسند الیہ کی تقدیم۔ شیخ عبد القاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی مُسند الیہ اس لئے مقدّم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ مُسند الیہ کی کئی حالتیں ہیں۔

اوّل یہ کہ مُسند الیہ معرفہ ہو اور مسند مُثبت ہو پس تخصیص ہو گی، جیسے اَنَا قُمْتُ اور "اَنَا سَعَيْتُ فِيْ حَاجَتِكَ" پھر اس سے قصرِ افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصرِ قلب مقصود ہو تو لاغیری سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے ہے قرآن مجید میں "بَلْ اَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُوْنَ" کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ "اَتُمِدُّوْنَنِ بِمَالٍ" اور لفظ بَلْ جو اضطراب کے لئے آیا ہے فیصلہ کرتا ہے کہ مُراد بَلْ اَنْتُمْ لَا غَيْرُكُمْ ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہو نہ کہ فرحت کا اثبات ہدیہ کی وجہ سے۔ "عروس الافراح"

میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "لا تعلمهم نحن نعلمهم" یعنی ہمارے سوا کوئی ان کو نہیں جانتا۔ اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ کہ تخصیص کے لئے شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضائے حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو جیسے اَنْتَ لَا تَكْذِبُ پس کذب کی نفی کے لئے لَا تَكْذِبُ اور لَا تَكْذِبُ اَنْتَ سے یہ زیادہ بلیغ ہے اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُوْنَ

تیسرے یہ کہ مسند الیہ نکرہ مثبت ہو جیسے رَجُلٌ جَاءَنِيْ پس یہ مفید تخصیص ہے یا تو جنس کے اعتبار سے یا وحدت کے اعتبار سے۔ پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ کہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ کہ دو۔

چوتھے یہ کہ مُسند الیہ پر حرف نفی کا ہو تو مفید تخصیص ہوگا جیسے مَا اَنَا قُلْتُ هٰذَا یعنی میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے۔ اور اسی قسم سے ہے "مَا اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيْزٍ" یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے، اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا "اَرَهْطِيْ اَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللّٰهِ" یہ شیخ عبد القادر کی رائے کا ماحصل ہے۔ اور سکاکی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے —— شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے۔

(۸) مسند کی تقدیم۔ ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کو مُبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں مگر یہ مسلم نہیں کیونکہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کردی ہے کہ جو مرتبہ میں مؤخر ہو اس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمیمیٌّ اَنَا۔

(۹) مُسند الیہ کا ذکر کرنا۔ سکاکی نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زمخشری نے اس کی تصریح کردی ہے کہ آیت " اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ۔ اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ۔ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ " میں مُسند الیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زمخشری کا یہ مطلب ہو کہ مُسند الیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے۔ اس صورت میں یہ آیتیں طریقِ ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) مُبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ لانا۔ امام فخر الدین نے "نہایۃ الاعجاز" میں لکھا

ہے کہ دونوں جزوں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مبالغۃً جیسے اَلْمُنْطَلِقُ زَیْدٌ اور اسی قسم سے قرآن شریف میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ ہے جیسا کہ زملکانی نے "اسرار التنزیل" میں کہا ہے کہ اِیَّاکَ نَعْبُدُ کی طرح سے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ بھی مفید حصر ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً جَاءَ زَیْدٌ نَفْسُہٗ بعض شراح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی حصر کو مفید ہے۔

(۱۲) مثلاً اِنَّ زَیْدًا لَقَائِمٌ بعض شراح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً زَیْدٌ اِمَّا قَائِمٌ اَوْ قَاعِدٌ کے جواب میں قائم، اس کو طیبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی حصر کو مفید ہے جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ وَالَّذِیْنَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوْتَ اَنْ یَّعْبُدُوْھَا کے تحت نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزنِ فعلوت ہے جیسے مَلَکُوْتٌ اور رَحَمُوْتٌ، پھر لام کو عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فلعوت کے وزن پر ہو گا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہو گئے، تسمیہ بالمصدر، صیغہ مبالغہ، قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ استعمال نہیں ہوتا۔

تنبیہ:۔ اہلِ بیان کا اِس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اور اسی لئے اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کے یہ معنی کئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لَاِلَی اللّٰہِ تُحْشَرُوْنَ کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی طرف اُٹھائے جائیں گے نہ کہ کسی اور کی طرف اور لِتَکُوْنُوْا شُھَدَاءَ عَلَی النَّاسِ وَیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَھِیْدًا میں پہلی شہادت کا صلہ مؤخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اوّل میں مومنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مومنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حاجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

اور شرح مفصل میں کہا ہے کہ بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور اِس پر اس آیت فَاعْبُدِ اللّٰہَ مُخْلِصًا لَّہُ الدِّیْنَ سے استدلال کیا اور

پھر فرمایا بَلِ اللّٰہَ فَاعْبُدْ۔ اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں مُخْلِصًا لَّہُ الدِّیْنَ حرفِ حصر سے مستغنی ہے ورنہ کسی محل میں حصر کے صیغہ کے بغیر محصور کے ذکر سے کون مانع تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا "وَاعْبُدُوْا رَبَّکُمْ" اور فرمایا "اَمَرَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاہُ" بلکہ قولہ تعالےٰ "بَلِ اللّٰہَ فَاعْبُدْ" اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس سے پہلے ہے "لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ" پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اعراض نہ کیا جاتا جو "بَلْ" کے معنی ہیں۔

ابوحیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر "اَفَغَیْرَ اللّٰہِ تَاْمُرُوْٓنِّیْٓ اَعْبُدُ" سے اعتراض کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا تعالیٰ کی پرستش نہیں کرتے۔ تو ان لوگوں کا شرک کے لئے اَمر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے۔

صاحبِ فلک الدائر نے قولہ "کُلًّا ھَدَیْنَا وَنُوْحًا ھَدَیْنَا مِنْ قَبْلُ" سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی تر ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شئے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی۔ اور وہ آیت یہ ہے "اَغَیْرَ اللّٰہِ تَدْعُوْنَ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ بَلْ اِیَّاہُ تَدْعُوْنَ" پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور اِیَّاہُ میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے۔

ان کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب **الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص** میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن بعض علماء اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے۔" اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ علماء اس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتناء ہوتا ہے اور علمائے بیان اس کے قائل ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت سے علماء اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شئے ہے اور حصر دوسری چیز ہے۔ محققین نے اس کی بابت حصر کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس کو اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں وہ اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص

افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکّب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہوتا ہے دو یا زیادہ میں، دوسرے وہ معنی جو اس عام کے ساتھ ضم ہوں اور اس کو اُس کے دوسرے سے ممتاز کرتے ہوں جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ کہ خاص ہے مطلق ضَرَبَ سے مثلاً جب تم نے کہا ضَرَبْتُ زَیْدًا تو تم نے ضرب عام کی خبر دی جو تم نے ایک خاص شخص پر لگائی ہے پس یہ ضرب جس کی تم نے خبر دی ہے عام ہے جو ضرب تم نے زید کے لئے لگائی اس سے وہ خاص ہو گئی ہے پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور پھر زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اور کبھی کسی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شئے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلّم کی غرض اس کی ترجیح سے زیادہ ہے مثلاً جب تم نے کہا زَیْدًا ضَرَبْتُ تو اس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو خاص اور عام سے مرکب ہو اس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکّب کبھی اپنی عموم کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی دوسری صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلّم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور اِیَّاکَ نَعْبُدُ میں حصر اس لئے ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے مثلاً اگر قولہ تعالیٰ "اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ" کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے ہیں مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہو نہ کہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مُراد نہیں ہے اور اسی طرح یہ لازم آئے گا کہ "اٰلِھَۃً دُوْنَ اللّٰہِ تُرِیْدُوْنَ" میں ان لوگوں کے ماسوائے اللہ معبودوں کے ارادہ کرنے کا انکار ہو بغیر حصر کے اور زمخشری نے کہا ہے کہ آیت "وَبِالْاٰخِرَۃِ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ" میں آخرت کا پہلے لانا اور یُوْقِنُوْنَ کا ھُمْ پر مبنی کرنا اہلِ کتاب پر تعریض ہے کہ آخرت کے اثبات کے جو وہ قائل ہیں وہ حقیقت کے برخلاف ہے کیونکہ ان کا یہ قول یقین پر مبنی نہیں ہے اور یقین وہ ہے جس پر مومنین قائم ہیں اور جو اُس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا۔

زمخشری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے

کہ آخرت کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ مومنین کا ایقان صرف آخرت پر ہے نہ کہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی بنا یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا ہے کہ "ہُمْ" کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ یہ قصر مومنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مومنین نہیں یقین رکھتے مگر آخرت کا اور اہلِ کتاب آخرت کے یقین کے ساتھ دوسرا الیقین بھی رکھتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں "لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَیَّامًا مَّعْدُوْدَۃً" (ہمیں آگ نہیں چھوئے گی مگر صرف چند دن) اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلّم ہے۔

بر تقدیر تسلیم حصر کی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) مَا اور اِلَّا کے ساتھ جیسے مَا قَامَ اِلَّا زَیْدٌ میں بالتصریح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعض علماء کے نزدیک منطوق کی رُو سے اور بعض کے نزدیک مفہوم کی رُو سے، اور یہی صحیح ہے۔ لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے کیونکہ اِلَّا استثنا کے لئے موضوع ہے اور استثناء خارج کرنے کو کہتے ہیں پس اِلَّا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رُو سے ہے نہ کہ مفہوم کی رُو سے۔ لیکن عدم قیام سے خارج کرنا بعینہٖ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے، اسی لئے ہم نے مفہوم کی رُو سے ہونے کو بھی ترجیح دی ہے اور چونکہ بعض علماء کو اشتباہ ہوگیا اس لئے انھوں نے یہ کہدیا یہ منطوق کی رُو سے ہے۔

(۲) حصر اِنَّمَا کے ساتھ اور یہ زیر بحث مسئلہ میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے چنانچہ اِنَّمَا قَامَ زَیْدٌ میں قیامِ زید کا ثبوت منطوق کی رُو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رُو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا فائدہ دیتا ہے۔ یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصرول کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے، ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہو نفیاً یا اثباتاً اور یہ منطوق ہے اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ کہ مفہوم کے مدلول کا، کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا اَنَا لَا اُکْرِمُ اِلَّا اِیَّاکَ تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمھارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اس کا اکرام نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَۃً اَوْ مُشْرِکَۃً۔ اس آیت سے پرہیزگار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا

تو مستفاد ہوا اگر زانیہ سے نکاح کرنے کے متعلق سکوت ہے پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا تعالیٰ نے فرمایا وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ۔

الغرض اگر اللہ تعالیٰ بِالْآخِرَةِ يُوقِنُونَ کہتا تو اس کے منطوق کا یہ معنا د ہوتا کہ مومنین کو آخرت کا یقین ہے اور اس کا مفہوم اس کے نزدیک جس کا یہ خیال ہے یہ ہوتا کہ مومنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مومنین کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت ان کے نزدیک باطل کی طرح ہے پس یہ حصر مجازی ہے اور يُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَا بِغَيْرِهَا کے مغائر ہے اس کو یاد رکھو اور آیت کی تقدیر لَا يُوقِنُونَ إِلَّا بِالْآخِرَةِ نہ بناؤ۔ جب تم کو یہ معلوم ہوگیا کہ هُمْ کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مومنین ایسے نہیں ہیں، اب اگر آیت کی تقدیر لَا يُوقِنُونَ إِلَّا بِالْآخِرَةِ ہو تو اس کے مفہوم کا فائدہ یہ ہوگا کہ غیر مومنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں جیسا کہ معترض کا خیال ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مومنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں، اسی لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ سب سے بڑی غرض آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے "تاکہ مفہوم اس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر نے اس پر ایک جملہ کی رُو سے دلالت نہیں کی ہے جس طرح کہ مَا اور إِلَّا اور إِنَّمَا کرتے ہیں بلکہ حصر نے اس پر اس مفہوم کی رُو سے دلالت کی ہے جو منطوق سے مُستفاد ہے، اور وہ ایک دوسرے کی قید میں بھی نہیں کہ کہیں تم یہ کہو کہ "مفہوم کا مفاد ایقانِ محصور کی نفی ہے" بلکہ اس کا مفاد مطلق ایقان کی نفی ہے غیر مومنین سے اور یہ سب کچھ حصر کے تسلیم کرنے پر ہے مگر ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے، اور حصر و اختصاص میں فرق ہے" اھ کلام السبکی۔

نوع چھپنؔ۔ ایجاز اور اطناب کا بیان

جاننا چاہیئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کی بڑی انواع میں سے ہیں، تاآنکہ صاحب "سر الفصاحۃ" نے بعض اہلِ بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے"۔

صاحبِ کشّاف نے کہا ہے کہ "جس طرح ایک بلیغ انسان کو اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز سے کام لینا ضروری ہے اسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اطناب بھی ضروری ہے"
جاحظ کا شعر ہے :-

یرمون بالخطب الطوال وتارۃً وحی الملاحظ خیفۃ الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساوات کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔
سکاکی اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مساوات ہے لیکن انھوں نے نہ مساوات کو پسند کیا اور نہ بُرا بتایا ہے کیونکہ ان کے نزدیک مساوات ان متوسّط درجے کے لوگوں کا متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر فائز نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا ادا کرنا اطناب ہے۔
ابن اثیر اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مساوات نہیں ہے ان کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے
قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریقہ منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم ہوں گے مگر ادائے مطلب کے لئے پورے یا زائد کسی فائدہ کے لئے، پس اوّل مساوات ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وافی (ادائے مطلب کے لئے پورے) کی قید اخلال سے احتراز کے لئے ہے اور لفائدۃ (کسی فائدہ کے لئے) کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے ہے۔ پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔
اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساوات کا کیوں ذکر نہ کیا، آیا اس لئے کہ اُس کی نفی کو ترجیح حاصل ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے ہے؟
ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی اور وہ یہ کہ مساوات پائی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور "تلخیص" میں جو لَا یَحِیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ سے اور "ایضاح" میں وَاِذَا رَاَیْتَ الَّذِیْنَ یَخُوْضُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا سے مساوات کی مثال دی ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں اَلَّذِیْنَ کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں اَلسَّیِّئُ کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سَیِّئٌ (بُرا) اور اگر

استثنار غیر مفرغ ہو تو ایجاز بالحذف ہے یعنی بِاَحَدٍ محذوف ہے اور استثنار میں ایجاز بالقصر ہے اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برانگیختہ کیا گیا ہے پس یہ کلام استعارۂ تبعیہ کے قائم مقام ہے جو بطور تمثیل واقع ہو کیونکہ یَحِیقُ بہ معنی یُحِیطُ ہے پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ ۔ ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے معلوم ہوتا ہے اور طیبی نے اس کی تصریح کی ہے مگر بعض کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف ایجاز کے، شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ یہ بات کچھ اعتبار کے قابل نہیں اور کہا گیا ہے کہ اطناب بہ معنی اسہاب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسہاب سے اخص ہے کیونکہ اسہاب تطویل بافائدہ اور بے فائدہ دونوں کو کہتے ہیں جیسا کہ تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل

ایجاز کی دو قسمیں ہیں:-

ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ اوّل بہ اعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔

شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلامِ قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہو تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہوں تو وہ ایجاز قصر ہے۔

اور بعض کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ قلیل، اور بعض کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت مقررہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے " اُوْتِیْتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ"

طیبی نے تبیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اس کی تین قسمیں ہیں:-

(۱) "ایجاز قصر" اور وہ یہ ہے کہ لفظ کا قصر صرف اپنے معنی پر ہو، جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ وَاْتُوْنِيْ مُسْلِمِيْنَ" کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعض نے بلیغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے الفاظ معنی کے قالب ہوں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اس شخص کی رائے ہے جو مساوات کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) "ایجاز تقدیر" وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اس کا نام تضییق بھی ہے۔ بدر الدّین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام کی مقدار کو کم کر دیا جاتا ہے کہ اس کے الفاظ اس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ فَانْتَهٰى فَلَهُ مَا سَلَفَ یعنی اس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اُس کے لئے ہیں نہ کہ اُس پر۔ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقوے کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) "ایجاز جامع" وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے "اِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ۔ الآیہ" پس عدل سے مُراد صراطِ مستقیم ہے جو افراط اور تفریط میں متوسّط ہو یعنی اعتدال کی راہ۔ اس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور واجباتِ عبودیت میں اخلاص سے کام لینا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے: اَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَاَنَّكَ تَرَاهُ یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اس کو دیکھ رہے ہو اور اِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبٰى سے مُراد نوافل کی زیادتی ہے واجب پر۔ یہ سب باتیں اَوامر میں ہیں۔ رہے نواہی تو فحشاء سے اشارہ ہے قوتِ شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثارِ غضبیہ کی زیادتی پر یا کُل محرماتِ شرعیہ کی طرف اشارہ ہے اور بغی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوتِ وہمیہ کی وجہ سے ہو۔

ہم کہتے ہیں کہ اسی لئے ابن مسعود رضؓ نے کہا ہے کہ خیر و شر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ یہ روایت مستدرک میں موجود ہے اور بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حسنؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالٰے نے ایک آیت میں تمھارے واسطے خیر و شر جمع کر دیا ہے، پس خدا کی قسم عدل و احسان تمام طاعتِ الٰہیہ کو جامع ہے اور فحشاء اور منکر اور بغی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخینؒ کی حدیث بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جَوَامِعُ الْكَلِمِ سے مُراد یہ ہے کہ اللہ تعالٰے نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ اُمور کثیرہ جمع کر دیئے جو اگلی کتابوں میں ایک یا دو امر کی بابت لکھے جاتے تھے اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالٰے کا قول "خُذِ الْعَفْوَ۔ الآیۃ" پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تساہلی اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا

اور امر بالمعروف میں ایذارسانی سے باز رہنا، چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر، حلم اور رحمدلی اختیار کرنا ہے۔

ایجازِ بدیع سے ہے قول اللہ تعالےٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" آخر تک۔ پس اس میں انتہائی تنزیہ اور پاکی کا بیان ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شدّاد نے اس موضوع پر اپنی مستقل تصنیف میں بیان کیا ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "وَاَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَاهَا" کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس، درخت، اناج، پھل بھوسہ، لکڑی، لباس، آگ، نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔

اور قولہ تعالےٰ "لَا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْنَ" شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے دردِ سر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور مشروب کا ہٹ جانا وغیرہ۔

اور قولہ تعالےٰ "وَقِيْلَ يٰۤاَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ۔ الآیہ" امر، نہی، خبر، ندا، نعت، تسمیہ، ہلاکت، بقا، سعادت، شقاوت اور قصّہ کو جامع ہے اور بلاغت، ایجاز، بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہیں اگر ان کی شرح کی جائے تو قلمیں خشک ہو جائیں۔ اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تلاش وجستجو کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجازِ غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حُسنِ نظم اور جودتِ معانی کے لحاظ سے اِس آیت کے مثل ہو تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقتِ بشری اِس آیت کے مثل پیش کرنے سے قاصر ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "يٰۤاَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوْا مَسٰكِنَكُمْ۔ الآیہ" کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی ندا[1]، کنایہ[2]، تنبیہ[3]، تسمیہ[4]، اَمر[5]، قصّہ[6]، تحذیر[7]، خاص[8]، عام[9]، اشارہ[10] اور عذر[11]۔ پس "یا" ندا ہے اور "اَیُّ" کنایہ ہے اور "ھا" تنبیہ ہے اور "اَلنَّمْلُ" تسمیہ ہے اور "اُدْخُلُوْا" اَمر ہے اور "مَسٰكِنَكُمْ" قصّہ ہے اور "لَا يَحْطِمَنَّكُمْ" تحذیر اور "سُلَيْمٰنُ" تخصیص اور "جُنُوْدُهٗ" تعمیم اور "هُمْ" اشارہ اور "لَا يَشْعُرُوْنَ" عذر ہے۔ پھر اس آیت میں پانچ حقوق کی ادائیگی کی طرف اشارہ بھی ہے۔ یعنی اللہ تعالےٰ کا حق، رسول اللہ

کا حق، اپنا حق، اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے لشکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ "یَا بَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ۔ الآیہ" اصولِ کلام، یعنی ندا، عموم، خصوص، امر، اباحت، نہی اور خبر کو جامع ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ "کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" میں اللہ تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے۔

اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰٓی اَنْ اَرْضِعِیْہِ الآیہ" باعتبارِ فصاحت قرآن شریف کی عظیم ترین آیتوں میں سے ہے کیونکہ اس میں دو امر، دو نہی، دو خبر اور دو بشارت ہیں۔

ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" کے یہ معنی ہیں کہ جو وحی تم کو ہو اُس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اُس کی تبلیغ کر دو اگرچہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں۔ اور تصریح اور صَدَع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اِس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیرہ اس میں ہیں اُس پر غور کرو۔ بیان کیا گیا ہے کہ ایک بدوی نے اِس آیت کو سُن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اِس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَفِیْہَا مَا تَشْتَہِیْہِ الْاَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْاَعْیُنُ" کے دو لفظ اُن تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر ان کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل ہیں کیونکہ غرض اِس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل ہوگا تو پھر کسی کے قتل کی جُرأت نہ کرے گا پس قتل یعنی قصاص سے قتلِ کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے۔ اِس جملہ کو اہلِ عرب کے قول اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ پر بیس بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت حاصل ہے حالانکہ اہلِ عرب کے نزدیک اِن معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے مگر ابن اثیر نے اِس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق اور مخلوق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ وہ

بیس[۲۰] وجوہ یہ ہیں۔

(۱) اَلْقِصَاصُ حَیٰوۃٌ میں دس حروف ہیں اور اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ میں چودہ[۱۴] حروف۔

(۲) قتل کی نفی حیٰوۃ کو مستلزم نہیں، اور آیت حیٰوۃ کے ثبوت پر نص ہے جو اصل غرض ہے۔

(۳) حیٰوۃ کا نکرہ لانا مفید تعظیم ہے اور اِس امر پر دلالت کرتا ہے کہ "قصاص" میں حیٰوۃ طویل ہے اور اسی وجہ سے حیٰوۃ کی تفسیر بقاء سے کی گئی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "وَ لَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيٰوةٍ"، مگر "اَلْقَتْلُ اَنْفٰی لِلْقَتْلِ" میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اِس میں لام جنسی ہے۔

(۴) آیت میں کلّیت اور جامعیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت اور جامعیت نہیں کیونکہ کل قتل مانع قتل نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجبِ قتل ہوتا ہے اور مانع قتل صرف قتلِ خاص ہے جو قصاص ہے، پس قصاص میں حیاتِ دائمی ہے۔

(۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ مکرّر ہے اور گو تکرار مخلِ فصاحت نہ ہو مگر جو کلام تکرار سے خالی ہوگا وہ اس کلام سے جس میں تکرار ہوگی افضل ہوگا۔

(۶) آیت میں تقدیر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے اَلْقَتْلُ قِصَاصًا اَنْفٰی لِلْقَتْلِ ظُلْمًا مِنْ تَرْكِهٖ۔ پس مثل مذکور میں مِن جو افعل التفضیل کے بعد ہوتا ہے اپنے مجرور کے ساتھ محذوف ہے اور قتل اوّل کے بعد قِصَاصًا اور قتل ثانی کے بعد ظُلْمًا محذوف ہے۔

(۷) آیت میں طباق (ضد) ہے اس لئے کہ قصاص مشعر حیات کی ضد کو بتاتا ہے، اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

(۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیات کا محل کیا گیا ہے اور حیات کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ یہ کشّاف میں مذکور ہے اور صاحبِ ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فِیْ کے لانے سے قصاص کو حیات کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

(۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ پسندیدہ نہیں کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اِس سے

اس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت سکون کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مقیّد کی طرح ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا۔

(۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تناقض ہے کیونکہ شئے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

(۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضغطہ اور شدّت کا موجب ہے۔

(۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے صاد کی طرف خروج ہے اور جس طرح قاف حروفِ استعلا میں سے ہے صاد حروفِ مستعلیہ اور مطبقہ میں سے ہے اس کے برعکس قاف کے بعد حرف تا کو مخرج سے ادا کرنا ذرا تامّل کا سبب ہے کیونکہ تا حرفِ منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح صاد کے بعد حا ادا کرنا احسن ہے بہ نسبت لام کے ادا کرنے کے بعد ہمزہ کا نکالنا۔

(۱۳) صاد اور حا اور تا کے تلفظ میں حُسنِ صوت ہے اس کے برعکس قاف اور تا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔

(۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنفّر ہے بلکہ لفظ حیات ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔

(۱۵) لفظ قصاص مساوات کو بتاتا ہے پس اس سے عدل ظاہر ہوتا ہے، مطلق قتل میں یہ بات نہیں ہے۔

(۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات نفی سے اشرف ہے کیونکہ اثبات اوّل ہے اور نفی اس کے بعد ہے۔

(۱۷) مثل مذکور کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیات ہے اور فی القصاص حیات کا اوّل ہی سے یہی مفہوم ہے۔

(۱۸) مثل مذکور میں افعل التفضیل کا صیغہ فعل متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۱۹) افعل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو، پس چاہئے کہ ترکِ قتل بھی نافی قتل ہو۔ لیکن یہاں قتل زیادہ نافی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۲۰) آیت قتل کرنے اور مجروح کرنے دونوں سے باز رکھنے والی ہے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضاء کے قصاص میں بھی حیات ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحتِ حیات کو ناقص کر دیتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیات کو زائل بھی کر دیتا ہے۔ اور مثل میں ایسا نہیں ہے۔

آیت کے شروع میں جو لَکُمْ ہے اس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اُس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مومنین کے لئے ہے اور مومنین کی خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مُراد مومنین کی حیات ہے نہ کہ دوسروں کی، گو دوسروں میں بھی اس کا تحقق ہو جائے۔

تنبیہات

(۱) قدامہ نے بیان کیا ہے کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے اور اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اشارہ وہ کلامِ قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہٖ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبع نے ان دونوں میں یہ فرق کیا ہے کہ ایجاز کی دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مُراد ہے جو منطوق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

(۲) قاضی ابوبکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ اعجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں اِس بات کے بغیر کہ اس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اِس کی دو۲ قسمیں ہیں:۔

اوّل۱ یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں جیسے قولہ تعالےٰ مَعْلُوْمٌ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔

دوسرے۲ یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہو جیسے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اس کے نام سے شروع کرنا چاہیئے۔

(۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ اِلَّا سے بنے ہو یا اِنَّمَا سے یا کسی دوسرے حرف سے کیونکہ اس میں ایک جملہ بمنزلہ دو۲ جملوں کے ہوتا ہے۔

اور عطف بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے

لئے موضوع ہے۔

اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر۔

اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل آسکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی۔

اور باب عَلِمْتُ اَنَّکَ قَائِمٌ بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ ایک اسم کا متحمل ہے جو بغیر حذف کے دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرّا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے۔

اور متعدی کو لازم کی طرح کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا بھی قصر ہی کی قسم ہے اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا بھی قصر کی قسم سے ہے جیسے کہ مَالُکَ مستغنی کر دیتا ہے اَھُوَ عِشْرُوْنَ اَمْ ثَلٰثُوْنَ اور اسی طرح الیٰ غیر النہایہ۔

اور قصر کی قسم سے وہ الفاظ بھی ہیں جو عموم کے لئے لازم ہیں جیسے اَحَدًا۔

اور قصر کی قسم سے تثنیہ اور جمع بھی ہے کیونکہ اس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ حرف اختصار کی وجہ سے تثنیہ اور جمع میں قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔

ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اتساع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اتساع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ہو ان معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حرف مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اس میں بہت سے فوائد ہیں :-

ازاں جملہ اختصار ہے اور اس کے ظہور کی وجہ سے عبث سے احتراز بھی۔

اور ازاں جملہ اس بات پر تنبیہ کرنا کہ محذوف کے ذکر سے قاصر کے وقت اس کا ذکر وہم کے فوت ہو جانے کا باعث ہے اور یہی فائدہ تحذیر اور اغرا کا ہے اور قولہ تعالیٰ "نَاقَةَ اللّٰهِ وَسُقْيَاهَا" میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ نَاقَةَ اللّٰهِ تحذیر ہے اور ذَرُوْا اس میں مقدر ہے اور سُقْيَاهَا اغرا ہے اور اَلْزِمُوْا اس میں مقدر ہے۔

اور ازاں جملہ تفخیم اور اعظام ہے کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔

لے برانگیختہ کرنا۔ ۱۲

حازم نے "منہاج البلغا" میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب کہ اس پر دلالت قوی ہو یا اشیار کا شمار کرنا مقصود ہو مگر چونکہ شمار کرنے میں طوالت اور دقت ہوتی ہے لہٰذا دلالتِ حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جاتا ہے اسی طرح تعجب اور خوف کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہلِ جنت کے وصف میں اللہ تعالےٰ کا قول "حَتّٰۤى اِذَا جَآءُوْهَا وَ فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا" پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا گیا تاکہ اِس بات کی دلیل ہو کہ اہلِ جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اس کا وصف غیر متناہی اور کلام اس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اللہ تعالےٰ کا قول "اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ" یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اس کا بیان نہیں ہو سکتا۔

ازاں جملہ تخفیف ہے کثرتِ استعمال کی وجہ سے جیسے حرفِ ندا کا حذف مثلاً یُوْسُفُ اَعْرِضْ اور لَمْ يَكُ اور جمع سالم کے نون کا حذف جیسے وَالْمُقِيْمِي الصَّلٰوةِ اور وَالَّيْلِ اِذَا يَسْرِ میں یا کا حذف ہے۔

مؤرج سدوسی نے اخفش سے اِس آیت کی بابت سوال کیا تو اخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں پس لَیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لَیل میں سیر کی جاتی ہے اِس لئے ایک حرف کم کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَمَا كَانَتْ اُمُّكِ بَغِيًّا" کہ دراصل بَغِيَّةً تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا گیا۔

ازاں جملہ یہ کہ یہاں محذوف ہی کے لئے صلاحیت و موزونیت رکھتا ہے، جیسے "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ"۔

ازاں جملہ محذوف کا اتنا مشہور ہونا کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوں۔ زمخشریؒ نے کہا ہے کہ یہ دلالتِ حال کی ایک قسم ہے جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناطق ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قرأت تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامِ کو محمول کیا ہے کیونکہ اس مقام پر جار کی تکرار مشہور ہے پس شہرت کو بہ منزلہ ذکر کے کر دیا۔

ازاں جملہ تعظیماً ذکر نہ کرنا جیسے قولہ تعالےٰ "قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ قَالَ رَبُّ السَّمٰوٰتِ الآیہ" اِس آیت میں تین مقاموں پر رَبّ کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی هُوَ رَبُّ وَاللّٰهُ رَبُّكُمْ وَاللّٰهُ رَبُّ الْمَشْرِقِ کیونکہ حضرت موسیٰؑ نے تعظیماً اللہ تعالےٰ کا

نام نہیں لیا۔ اور "عروس الافراح" میں اس کی مثال خدا کے اِس قول سے دی ہے رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْكَ یعنی ذَاتَكَ۔

اور ازاں جملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا جیسے صُمٌّ بُكْمٌ یعنی منافقین بہرے گونگے ہیں۔

اور ازاں جُملہ عموم کا قصد کرنا جیسے وَ اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ یعنی عبادت اور اپنے کل کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور وَ اللّٰهُ یَدْعُوْا اِلٰی دَارِ السَّلَامِ یعنی خدا تو ہر ایک کو دار السلام کی طرف بلاتا ہے۔

اور ازاں جملہ رعایت فاصلہ کی ہے جیسے مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی یعنی وَمَا قَلَاكَ

اور ازاں جُملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں مثلاً فَلَوْ شَاءَ لَهَدٰىكُمْ یعنی اگر خدا تمھاری ہدایت چاہتا، پس جب کوئی شخص فَلَوْ شَاءَ سُنے گا تو اس کا ذہن مشار کی طرف ضرور متوجہ ہوگا مگر اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد معلوم کرے گا۔ اور یہ اکثر حرفِ شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی جواب کے غیر سے استدلال لانے کے لئے بغیر حرفِ شرط کے بھی ہوتا ہے جیسے وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ۔ اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول جب ہی مذکور ہوتا ہے جب کہ وہ غریب یا عظیم ہو جیسے "لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ یَّسْتَقِیْمَ" "لَوْ اَرَدْنَاۤ اَنْ نَّتَّخِذَ لَهْوًا" اور بہ خلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بہ کثرت محذوف ہوتا ہے کیوں کہ مشیت کو مشار لازم ہے پس جو مشیئت جواب کے مضمون کو مستلزم ہوگی وہ یقیناً جواب ہی کی مشیئت ہوگی، اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مشیت کی طرح ہے اس کو زملکانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں ذکر کیا ہے۔

کہتے ہیں کہ لَوْ کے بعد کا محذوف لَوْ کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ وَقَالُوْا لَوْ شَآءَ رَبُّنَا لَاَنْزَلَ مَلٰٓئِكَةً کے یہ معنی ہیں کہ اگر ہمارا رب رسول بھیجنا چاہتا تو بلاشک فرشتوں کو نازل کرتا۔

فائدہ۔ شیخ عبد القاہرؒ نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اس سے کلام پر شجاعت کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔

اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ نحویوں کی یہ عادت ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کرتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مُراد لیتے ہیں اور اقتصار سے بغیر کسی دلیل کے محذوف ہونا مُراد لیتے ہیں جیسے کُلُوْا وَ اشْرَبُوْا یعنی کھانے پینے کا کام کرو۔

اہلِ بیان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے، اور جس نے واقع کیا ہے اور جس پر واقع ہوا ہے اس کی تعیین سے کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اس فعل کا مصدر کَوْنَ عام کی طرف مسند کر کے ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے "حصل حریق او نہب"

اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فاعل اور فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ منوی کیونکہ منوی مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ پس اس صورت میں فعل بہ منزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ یعنی میرے رب سے احیا اور اماتت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں اور کُلُوْا وَ اشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا یعنی کھانے پینے کا کام کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ یعنی جب تجھے رؤیت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے، ایسی حالت میں دونوں کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا اور لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اس کو محذوف کہتے ہیں اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اس محذوف کو مقتضی ہوتا ہے تو اس کا مقدر ہونا ضروری یقین کیا جاتا ہے، جیسے اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا اور کُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی۔

اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے جیسے قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ۔ پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سمّوا کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرطیں ہیں :-

اوّل یہ کہ کوئی دلیل حالی پائی جاتی ہو، جیسے قَالُوْا سَلٰمًا یعنی سَلَّمْنَا سَلَامًا۔ یا کوئی دلیل مقالی موجود ہو، جیسے وَقِیْلَ لِلَّذِیْنَ اتَّقَوْا مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا خَیْرًا

یعنی اَنزَلَ خَیرًا اور قَالَ سَلَامٌ قَومٌ مُنکَرُونَ یعنی سَلَامٌ عَلَیکُم اَنتُم قَومٌ مُنکَرُونَ

اور منجملہ دلائلِ حذف کے دلیل عقلی ہے، اور وہ یہ کہ بغیر محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔

پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے، مگر محذوف کی تعیین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعیین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے، جیسے حُرِّمَت عَلَیکُمُ المَیتَۃُ میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے، کیونکہ عقل اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَیتَۃ حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ حُرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہو سکتی، بلکہ حِلّت اور حُرمت کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلّت اور حُرمت کا محل عقل نہیں دریافت کر سکتی، اِس وجہ سے اس محذوف کا تعیّن عقل سے نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّمَا حَرُمَ اَکلُھَا ہے۔

اور صاحبِ تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے۔ اور سکاکی نے بغیر سوچے ہوئے اس کی پیروی کر لی ہے تو یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعیین بھی معلوم ہو جاتی ہے، جیسے وَجَاءَ رَبُّکَ یعنی امرِ رب جس سے مراد عذاب ہے، کیونکہ دلیلِ عقلی اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا اَمر ہے نہ کہ خود باری تعالےٰ اِس لئے کہ باری تعالےٰ کا آنا محال ہے اِس وجہ سے کہ آنا حادث کی علامت اور لوازمات میں سے ہے۔ اِسی طرح اَوفُوا بِالعُقُودِ اور اَوفُوا بِعَھدِ اللہِ میں عقود اور عہد کا مقتضا مُراد ہے، کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہونے کے بعد ختم ہوگئے، پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصوّر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وفا اور نقض ان کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعیین پر عادت دلالت کرتی ہے، جیسے فَذٰلِکُنَّ الَّذِی لُمتُنَّنِی فِیہِ میں حذف پر تو عقل دلالت کرتی ہے، کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے ظرف نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ قَد شَغَفَھَا حُبًّا کی وجہ سے فِی حُبِّہٖ مقدر مانا جائے یا تُرَاوِدُ فَتٰھَا کی وجہ سے فِی مُرَاوَدَتِھَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعیین کر دی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ عشق اختیاری نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس مراودت کہ اس کے دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعیین اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے اور یہ قوی تر دلیل تعیین کی ہے جیسے هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ یعنی اَمْرُ اللّٰہِ اور اس کی دلیل اَوْ يَأْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَ ہے اور جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ یعنی کَعَرْضِ۔ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے اور رَسُولٌ مِّنَ اللهِ یعنی مِنْ عِنْدِ اللهِ اس کی دلیل لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ہے

اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ کو بغیر حذف کے اس کے ظاہر پر رہنے دینے سے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منع کرے، جیسے لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنٰكُمْ میں مکانِ قتال مقدر ہے جس سے مُراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور مکان کو اس لئے مقدر مانا گیا ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے اور اس بات کو عار سمجھتے تھے کہ اپنے آپ کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ بس عادت اِس بات سے مانع ہے کہ انھوں نے قتال کی حقیقت سے اپنے ناواقف ہونے کا ارادہ کیا ہو۔ اِس لئے مجاہد رح نے مکان قتال مقدر مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نکلنے کا مشورہ نہیں دیا تھا۔

دلائلِ حذف میں سے فعل کا شروع کرنا بھی ہے جیسے بِسْمِ اللهِ جس فعل کا مبدء ہو گا وہی فعل اس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بِسْمِ اللهِ قرارت کے وقت کہی گئی تو اَقْرَءُ مقدر ہو گا۔ اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو اٰکُلُ مقدر ہو گا۔ اہلِ بیان اِس پر متفق ہیں، مگر اہلِ نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتدائت یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں اور اوّل کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا میں اور حدیث بِاسْمِكَ رَبِّيْ وَضَعْتُ جَنْبِيْ میں پائی جاتی ہے۔

دلائلِ حذف میں سے صناعتِ نحویہ ہے، جیسا کہ نحویوں کے نزدیک لَا اُقْسِمُ کی تقدیر لَاَنَا اُقْسِمُ ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہیں ہوتی اور تَاللهِ تَفْتَؤُا کی تقدیر لَا تَفْتَؤُ ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اس پر لام اور نون آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ وَتَاللهِ لَاَكِيْدَنَّ اور کبھی اگرچہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے مگر صناعت کی وجہ سے مقدر مانے جاتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے مگر امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحویوں نے جو

تقدیر ثانی ہے وہ فاسد ہے، کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقتِ مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیتِ مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اُس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی۔ لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے ہر ایک غیر اللہ کا قطعاً منتفی ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ عدم میں کلام نہیں، پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ کہ مقید کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بغیر خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے۔ اور نحوی اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں اگرچہ معنی مفہوم ہوتے ہوں۔

تنبیہ

ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب کہ پورا جملہ یا اس کا کوئی رُکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مُستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو، جیسے تَاللّٰہِ تَفۡتَؤُا لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنی سی شرط ہے کہ اس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ ابن ہشام نے یہ بھی کہا ہے کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو، اور فرّا کا یہ کہنا کہ اَیَحۡسَبُ الۡاِنۡسَانُ اَنۡ لَّنۡ نَّجۡمَعَ عِظَامَہٗ بَلٰی قَادِرِیۡنَ کی تقدیر بَلٰی لِیَحۡسَبُنَا قَادِرِیۡنَ ہے رد کر دیا گیا ہے اس لئے کہ حسبان مذکور بمعنی ظن ہے اور حسبان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرنے میں شک کرنا جب کفر ہے تو مامور بہ نہیں ہو سکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ رح کا قول درست ہے جو اس نے کہا ہے کہ قادرین حال ہے اور تقدیر اس کی نَجۡمَعُھَا قَادِرِیۡنَ ہے، کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حسبان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بَلٰی ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کَانَ اور اس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔

ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ رح نے جو بِئۡسَ مَثَلُ الۡقَوۡمِ کی تقدیر بِئۡسَ الۡمَثَلُ مَثَلُ الۡقَوۡمِ بتائی ہے تو اگر اس سے اُس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مَثَلُ ہے جو محذوف ہے تب تو یہ ناقابلِ قبول ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بِئۡسَ میں ضمیر "مثل" کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ موکد نہ ہو کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے اس لئے کہ حذف مبنی ہے اختصار پر اور تاکید مبنی ہے طوالت پر اور اسی وجہ سے زجاج کا یہ قول کہ اِنَّ هٰذَانِ لَسٰحِرٰنِ کی تقدیر اِنَّ هٰذَانِ لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے فارسی نے اس کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے لیکن دلیل سے کسی شئے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شئے کا محذوف ہونا مثل ثابت اور محقق شئے کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو، اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو، اسی وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو حذف نہیں کیا جاتا، مگر اسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور ان کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا "ادعو" کے عوض میں نہیں ہے کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی "تا" حذف نہیں ہوئی لیکن اقام الصلوٰۃ اور "کان" کی خبر کو اس پر قیاس نہ کرنا چاہئے، کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا عوض کے مثل ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو اور اسی لئے وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی کی قرأت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

فائدہ

اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو اندریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالےٰ وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا میں لَا تَجْزِيْ در اصل لَا تَجْزِيْ فِيْهِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لَا تَجْزِيْهِ ہو گیا پھر ضمیر کو حذف کیا تو لَا تَجْزِيْ ہو گیا اور یہ صناعت میں ملاطفت ہے۔ اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی حذف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ اخفش کا قول زیادہ پسندیدہ ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف ساتھ ساتھ حذف کر دیئے جائیں۔

قاعدہ

اصل یہ ہے کہ کسی لفظ کا مقدر ہونا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے تاکہ دونوں وجہوں سے

اصل کے مخالف نہ ہو ایک حذف دوسرے وضع شئے کی غیر محل میں، اس لئے "زَیدًا رأیتُہ" میں مفسّر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے اور اہلِ بیان نے نحویوں کے قول کے موافق اختصاص کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز قرار دیا ہے۔ جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَاَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ کیونکہ "اَمَّا" فعل پر نہیں آتا۔

قاعدہ

جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ میں فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ مقدر ہے ضعیف کہا گیا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ كَذَلِكَ مقدر کیا جائے۔

شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ منجملہ محذوفات کے اس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو، کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوتے الفاظ میں حسن اور مناسبتِ کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو، جیسے جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ میں ابو علی نے جَعَلَ اللهُ نَصْبَ الْكَعْبَةِ مقدر مانا ہے اور دوسروں نے حُرْمَةَ الْكَعْبَةِ مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے۔ کیونکہ اَلْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ میں حرمت ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔ یہ بھی کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو حسن اور احسن میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اس کا محذوف بھی احسن المحذوفات ہو، جیسا کہ اس کا ملفوظ اَحْسَنُ الملفوظات ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب محذوف دائر ہو مجمل اور مبیّن میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے جیسے وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ میں فِي أَمْرِ الْحَرْثِ بھی مقدر کیا جا سکتا ہے اور فِي تَضْمِينِ الْحَرْثِ بھی مگر فِي تَضْمِينِ الْحَرْثِ مقدر کرنا اولے ہے، کیونکہ اُس میں تعین ہے اور مجمل ہے۔

قاعدہ

جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل ہوں اور دوسرے یہ کہ محذوف مبتدا ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولے ہے، کیونکہ مبتدا کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا۔ اس کے برعکس فعل کہ وہ فاعل کا غیر ہے ہاں پہلی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب کہ کسی روایت سے

اس کی تائید ہوتی ہو۔ خواہ یہ روایت اسی کلام کی بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کی بابت۔

اوّل کی مثال جیسے یُسَبَّحُ لَہٗ فِیْھَا رِجَالٌ۔ یُسبّح کی با کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر یُسَبِّحُہٗ رِجَالٌ ہے اور کَذٰلِکَ یُوْحیٰ اِلَیْکَ وَ اِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ اللّٰہُ۔ یوحیٰ کی حا کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر یُوْحِیْہِ اللّٰہُ ہے ان دونوں آیتوں میں خبر کو محذوف نہ مانا جائے گا، کیونکہ فعل محذوف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔

ثانی کی مثال جیسے وَلَئِنْ سَاَلْتَھُمْ مَّنْ خَلَقَھُمْ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰہُ میں خَلَقَھُمُ اللّٰہُ مقدر کرنا بہتر ہے اَللّٰہُ خَلَقَھُمْ مقدر کرنے سے کیونکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ خَلَقَھُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ آیا ہے۔

قاعدہ

جب یہ تردّد ہو کہ محذوف اوّل ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے۔ اسی لئے اَتُحَاجُّوْنِّیْ میں نون کا وقایہ کا حذف مرجح ہے نہ کہ نون رفع کا۔ اور نَارًا تَلَظّٰی میں تائے ثانی کا حذف مرجح ہے نہ کہ تائے مضارع کا اور وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْہُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ کہ اول کی خبر کا، اور اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرجح ہے نہ کہ اوّل کا یعنی حَجُّ اَشْھُرٍ مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ کہ اَشْھُرُ الْحَجِّ۔

اور کبھی اوّل کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ میں مَلٰٓئِکَتُہٗ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر یعنی یُصَلُّوْنَ بصیغۂ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے۔

اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ خبر کے ثانی پر مقدم ہونے کی وجہ جیسے اِنَّ اللّٰہَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَرَسُوْلُہٗ میں رَسُوْلُہٗ کی خبر یعنی بَرِیْٓءٌ بھی محذوف ہے۔

فصل

حذف کی کئی قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم جس کا نام اقتطاع ہے یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں۔ اور ابن اثیرؒ نے قرآن شریف میں اِس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بہ ایں وجہ کی گئی ہے کہ بعض نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے اِس قول کی بِنا پر کہ حروف مقطّعات اسمائے الٰہیہ

کے حروف ہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا اور بعض کا دعویٰ ہے کہ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ میں بَا بعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں۔ اور اسی قسم سے وَنَادَوْا يَامَالِ کی بعض قراء کی قراءت ترخیم[۵۱] کے ساتھ ہے اور بعض سلف نے اس قراءت کو سن کر کہا مَا اَغْنٰى اَهْلَ النَّارِ عَنِ التَّرْخِيْمِ۔ اور بعض نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے

اور اسی قسم سے ہے لٰكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّيْ کیونکہ لٰكِنَّا اصل میں لٰكِنْ اَنَا تھا پس اَنَا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کا نون میں ادغام کر دیا۔ اور اسی قسم سے ہے قراءت " وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ" کہ اصل میں اَلْاَرْض ہو اور بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ کہ اصل میں اُنْزِلَ ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ کہ اصل میں فَلَا اِثْمَ ہے اور اِنَّهَا لَاِحْدَى الْكُبَرِ کا اصل میں لَاِحْدَى ہے۔

دوسری قسم جس کا نام اکتفا ہے یہ ہے کہ مقام ان دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو جن میں تلازم اور ارتباط ہے، لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شے کے ذکر پر اکتفا کیا جائے اور یہ اکثر ارتباط عطفی کے ساتھ مختص ہے، جیسے قولہ تعالٰی سَرَابِيْلَ تَقِيْكُمُ الْحَرَّ کہ یہاں وَالْبَرْدَ محذوف ہے اور حَرٌّ کا خصوصیت سے ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہلِ عرب کی طرف ہے اور ان کا ملک گرم ہے اور ان کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا زیادہ اہم ہے، کیونکہ گرمی ان کے نزدیک سردی سے زیادہ شدید ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حَرّ کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ بَرْد سے محفوظ رکھنے کا احسان اس سے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا، جیسا کہ فرمایا ہے وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اور وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا اور وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ۔

اور اسی قسم سے ہے بِيَدِكَ الْخَيْرُ کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے، اور خیر کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے کہ خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلافِ ادب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وَالشَّرُّ لَيْسَ اِلَيْكَ اور اسی قسم سے ہے وَلَهٗ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کہ یہاں وَمَا تَحَرَّكَ محذوف ہے اور خاص طور سے سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا غالب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی

۵۱ ترخیم سے دوزخیوں کو کیا فائدہ ؟ ۱۲

قسم سے ہے وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ کہ یہاں وَالشَّھَادَۃِ محذوف ہے، کیونکہ ایمان، غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے کہ ایمان بالغیب مستلزم ہے ایمان بالشہادۃ کو اس کے عکس کے بغیر۔

اور اسی قسم سے ہے رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبِ محذوف ہے۔ اور اسی قسم سے ہے ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ کہ یہاں وَلِلْکَافِرِیْنَ محذوف ہے۔ یہ ابن الانباری رح کا قول ہے، اور اس کی تائید قولہ تعالےٰ ھُدًی لِّلنَّاسِ سے ہوتی ہے، اور اسی قسم سے ہے اِنِ امْرُؤٌ ھَلَکَ لَیْسَ لَہٗ وَلَدٌ کہ یہاں وَلَا وَالِدٌ محذوف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اُخت کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ والد بھی نہ ہو، کیونکہ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم جس کا نام "احتباک" ہے سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اہلِ بلاغت میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوئے ہیں۔ میں نے اس کو اندلسی کی شرح بدیعیہ کے سوا اور کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اِس کو بُرہان میں ذکر کیا ہے مگر اس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف مقابلی کے نام سے موسوم کیا ہے اور اہلِ عصر میں سے علامہ بُرہان الدین بقاعی نے اس موضوع پر مستقل تصنیف کی ہے۔

اندلسی نے شرح بدیعیہ میں لکھا ہے کہ "بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم "احتباک" ہے جو نوع عزیز ہے اور وہ یہ ہے کہ اول سے اسے حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے اور ثانی سے اس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اوّل میں ثابت کی گئی ہے جیسے قولہ تعالےٰ وَمَثَلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ۔ الآیہ اس کی تقدیر ہے وَمَثَلُ الْاَنْبِیَاءِ وَالْکُفَّارِ کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ وَالَّذِیْ یُنْعَقُ بِہٖ پس اوّل سے اَلْاَنْبِیَاءِ کو حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِیْ یَنْعِقُ اس پر دلالت کرتا ہے اور ثانی سے اَلَّذِیْ یُنْعَقُ بِہٖ حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا اس پر دلالت کرتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ وَاَدْخِلْ یَدَکَ فِیْ جَیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضَاءَ کی تقدیر ہے تَدْخُلْ غَیْرَ بَیْضَاءَ وَاَخْرِجْھَا تَخْرُجْ بَیْضَاءَ پس اوّل سے تَدْخُلْ بَیْضَاءَ حذف کر دیا گیا اور ثانی سے اَخْرِجْھَا کو حذف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ "احتباک" اس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں۔ پس ان دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے اِس وجہ سے کہ دوسرا اُس پر دلالت کرتا

ہے جیسے قولہ تعالیٰ اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ وَاَنَا بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ
اس کی تقدیر ہے اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ وَاَنْتُمْ بُرَآءُ مِنْهُ وَعَلَيْكُمْ اِجْرَامُكُمْ وَ اَنَا بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ۔

اور قولہ تعالیٰ وَيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ اِنْ شَآءَ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ کی تقدیر ہے وَيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ اِنْ شَآءَ فَلَا يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ فَلَا يُعَذِّبَهُمْ اور قولہ تعالیٰ فَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ کی تقدیر ہے حَتّٰى يَطْهُرْنَ مِنَ الدَّمِ وَيَتَطَهَّرْنَ بِالْمَاءِ فَاِذَا طَهُرْنَ فَاْتُوْهُنَّ اور قولہ تعالیٰ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا یعنی عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ وَاٰخَرَ سَيِّئًا بِصَالِحٍ۔

میں کہتا ہوں کہ احتباک کی لطیف قسم ہے قولہ تعالیٰ فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰى كَافِرَةٌ یعنی فِئَةٌ مُّؤْمِنَةٌ تُقَاتِلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰى كَافِرَةٌ تُقَاتِلُ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ۔

کرمانی کی "العرائب" میں ہے کہ "پہلی آیت کی تقدیر ہے مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مَعَكَ يَا مُحَمَّدُ كَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ۔ پس اس طرف سے اس کو حذف کر دیا جس پر دوسری طرف دلالت کرتی تھی اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت بلیغ ہے" انتہی۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے حبك الثوب سے جس کے معنی ہیں کپڑے پر کاریگری کا نمایاں کرنا اور اس کے درمیانی رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دینا اور کپڑے کو مضبوط بنانا ہے پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو کپڑے کے درمیان ہوتے ہیں، پھر گویا کہ کلام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو ان مقامات میں داخل کر کے ان رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کا نام اختزال ہے اور اس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں

"مضاف کا حذف" — یہ قرآن شریف میں بہت ہے تاآنکہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے۔ شیخ عزالدین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر اُن کو مسلسل لکھا ہے جیسے اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ یا اَشْهُرُ الْحَجِّ اور لَاَذَقْنٰكَ ضِعْفَ الْحَيٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ یعنی ضِعْفَ عَذَابِ اور وَفِي الرِّقَابِ یعنی وَفِيْ تَحْرِيْرِ الرِّقَابِ۔

مضاف الیہ کا حذف:

یائے متکلم میں مضاف الیہ بہ کثرت محذوف ہوتا ہے جیسے رَبِّ اغْفِرْ لِی - اور غایات میں بہ کثرت محذوف ہوتا ہے، جیسے لِلّٰہِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ یعنی مِنْ قَبْلِ الْغَلَبِ وَمِنْ بَعْدِہٖ اور کُلّ اور اَیّ اور بَعْضُ میں بھی مضاف الیہ بہ کثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے، جیسے فَلَا خَوْفُ عَلَیْھِمْ ضمہ بلا تنوین کی قرارت میں جیسے فَلَا خَوْفُ شَیْءٍ عَلَیْھِمْ۔

مبتدا کا حذف۔ استفہام کے جواب میں مبتدا بہ کثرت محذوف ہوتا ہے، جیسے وَمَا اَدْرٰکَ مَاھِیَہْ نَارٌ یعنی نَار۔ اور فاء جواب کے بعد جیسے مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ یعنی فَعَمَلُہٗ لِنَفْسِہٖ اور وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَیْھَا یعنی فَاِسَاءَتُہٗ عَلَیْھَا اور قول کے بعد جیسے وَقَالُوْا اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ قَالُوْا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ۔ اور اس کے بعد بھی جس کی معنی کے اعتبار سے جو اس کی صفت ہو وہی اس کی خبر ہو۔ جیسے اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ اور جیسے صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ۔ اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں، جیسے لَا یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فِی الْبِلَادِ۔ مَتَاعٌ قَلِیْلٌ۔ لَمْ یَلْبَثُوْا اِلَّا سَاعَۃً مِّنْ نَّھَارٍ اور بَلَاغٌ میں ھٰذَا محذوف ہے اور سُوْرَۃٌ اَنْزَلْنٰھَا میں ھٰذِہٖ محذوف ہے اور اس نعت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوْعٌ اِلَی الرَّافِعِ ہو۔

خبر کا حذف جیسے اُکُلُھَا دَائِمٌ وَظِلُّھَا یعنی دائم اور کہیں احتمال مبتدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی جیسے فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ یعنی اَجْمَلُ یا فَاَمْرِیْ صَبْرٌ اور فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ یعنی عَلَیْہِ یا فَالْوَاجِبُ۔

موصوف کا حذف جیسے عِنْدَھُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ یعنی حُوْرٌ قَاصِرَاتٌ اور اَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ یعنی دُرُوْعًا سَابِغَاتٍ اور اَیُّھَا الْمُؤْمِنُوْنَ یعنی اَلْقَوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ۔

صفت کا حذف جیسے یَاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَۃٍ یعنی صَالِحَۃٍ اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا ہے، اور اَلْاٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ یعنی اَلْوَاضِحِ ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نُقِیْمُ لَھُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَزْنًا یعنی نَافِعًا۔

معطوف علیہ کا حذف جیسے اَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ یعنی فضرب فانفلق۔ اور جہاں واوِ عطف لام تعلیل پر داخل ہو تو اُس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ اس کا معلل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمر علت پر معطوف ہو، جیسے قولہ تعالےٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا اس کے معنی بہ تقدیر اوّل یہ ہیں کہ مومنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور دوسری تقدیر پر یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اِس لئے کیا تاکہ کافروں کو عذاب دے اور مومنین کی آزمائش کرے۔

معطوف کا عاطف کے ساتھ حذف جیسے لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ یہاں پر وَمَنْ اَنْفَقَ بَعْدَهٗ محذوف ہے اور جیسے بِيَدِكَ الْخَيْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔

مبدل منہ کا حذف جیسے وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ اس کی تقدیر لِمَا تَصِفُهٗ ہے اور اَلْكَذِبَ ہٗ سے بدل ہے۔

فاعل کا حذف حرفِ مصدر میں جائز ہے جیسے لَا يَسْاَمُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ اس کی تقدیر دُعَائِهِ الْخَيْرَ ہے اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز رکھا ہے جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ میں اَلرُّوْحُ محذوف ہے اور حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں اَلشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف۔ سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیّت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں، جیسے اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ میں اِلٰهًا محذوف ہے اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ میں عَاقِبَةَ اَمْرِكُمْ محذوف ہے۔ حال جب قول ہو تو بہ کثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَالْمَلٰئِكَةُ يَدْخُلُوْنَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ۔ میں قَائِلِيْنَ محذوف ہے۔

مُنادٰی کا حذف جیسے اَلَا يَا اسْجُدُوْا میں هٰؤُلَاءِ محذوف ہے اور يَا لَيْتَ میں قوم محذوف ہے۔

عائد کا حذف اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے، ایک صلہ جیسے اَهٰذَا الَّذِيْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا یعنی بَعَثَهٗ۔ دوسری صفت جیسے وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ میں فِيْهِ محذوف ہے۔ تیسری خبر جیسے وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى یعنی وَعَدَهٗ۔ چوتھے نِعْمَ کے مخصوص بالمدح کا حال جیسے اِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ میں اَيُّوْبُ محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا

فَنِعْمَ الْقَادِرُوْنَ میں نَحْنُ محذوف ہے اور وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِيْنَ میں اَلْجَنَّةُ محذوف ہے۔

موصول کا حذف جیسے اٰمَنَّا بِالَّذِیْٓ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَاُنْزِلَ اِلَيْكُمْ یعنی وَالَّذِیْٓ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا اور اسی لئے قولہ تعالےٰ قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ میں مَا کا اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف شائع ہے جب کہ وہ مفسّر ہو جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ اور اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ اور قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ میں اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَّاذَآ اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا میں اَنْزَلَ محذوف ہے، اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے جیسے وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ رَبَّنَا یعنی یَقُوْلَانِ رَبَّنَا۔ اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے جیسے اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ میں وَاْتُوْا محذوف ہے جیسے وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ یعنی وَاَلِفُوا الْاِيْمَانَ یا اِعْتَقِدُوْا اور جیسے اُسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ یعنی وَلْيَسْكُنْ زَوْجُكَ اور وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ میں اَذُمُّ محذوف ہے اور وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے اور وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ میں كَانَ محذوف ہے اور وَاِنَّ كُلًّا لَّمَّا میں يُوَفُّوْا اَعْمَالَهُمْ محذوف ہے۔

حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں:-

ابن جنی نے المحتسب میں لکھا ہے کہ مجھ کو ابو علی نے خبر دی کہ ابو بکر نے کہا حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے۔ اور مختصر کو مختصر کرنا گویا اس کو مٹا دینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن محیصن کی قرأت سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ بغیر ہمزہ کے ہے اور جیسے تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا یعنی اَوَتِلْكَ

موصول حرفی کا حذف: ابن مالک نے کہا یہ صرف اَنْ میں جائز ہے، جیسے وَمِنْ اٰيٰتِهٖ يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ میں ہے۔

جار کا حذف۔ اور یہ اَنْ اور اَنَّ میں شائع و ذائع ہے جیسے يَمُنُّوْنَ عَلَيْكَ اَنْ اَسْلَمُوْا اور بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰىكُمْ اور اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لِیْ اور اَيَعِدُكُمْ اَنَّكُمْ یعنی

بِاَنَّکُمْ اور دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہوتا ہے جیسے قَدَّرْنَاہُ مَنَازِلَ یعنی قَدَّرْنَا لَہٗ اور وَیَبْغُوْنَھَا عِوَجًا یعنی لَھَا اور یُخَوِّفُ اَوْلِیَاءَہٗ یعنی یُخَوِّفُکُمْ بِاَوْلِیَاءِہٖ اور وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَہٗ یعنی مِنْ قَوْمِہٖ اور وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَۃَ النِّکَاحِ یعنی عَلٰی عُقْدَۃِ النِّکَاحِ۔

عاطف کا حذف۔ فارسی نے اس کی مثال دی ہے وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ اِذَا مَا اَتَوْکَ لِتَحْمِلَھُمْ قُلْتَ لَا اَجِدُ مَا اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ تَوَلَّوْا یعنی وَقُلْتَ اور جیسے وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاعِمَۃٌ کا عطف وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ خَاشِعَۃٌ پر۔

فاءِ جواب کا حذف۔ اخفش نے اس کی مثال دی ہے، اِنْ تَرَکَ خَیْرَا نِ الْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ۔

حرف ندا کا حذف۔ اور یہ بکثرت ہوتا ہے جیسے "ھَا اَنْتُمْ اُولَاءِ"۔ "یُوْسُفُ اَعْرِضْ"۔ "قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَھَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ"۔ "فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کرمانی کی "العجائب" میں ہے کہ ندا میں چونکہ ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تنزیہ اور تعظیم کے لئے رَبّ سے حرفِ ندا بہ کثرت محذوف ہے۔

قَدْ کا حذف۔ یہ ماضی سے جب کہ وہ حال ہو بہ کثرت ہوتا ہے، جیسے اَوْجَاءُوْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ اور اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ میں ہے۔

لَا نافیہ کا حذف۔ یہ قسم کے جواب میں شائع ہے جب کہ مضارع منفی ہو جیسے تَاللّٰہِ تَفْتَؤُا میں ہے اور اس کے علاوہ اور مقاموں پر بھی لا نافیہ محذوف ہوتا ہے، جیسے وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ یعنی لَا یُطِیْقُوْنَہٗ اور وَاَلْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَ بِکُمْ یعنی لِئَلَّا تَمِیْدَ۔

لام توطیہ کا حذف جیسے وَاِنْ لَّمْ یَنْتَھُوْا عَمَّا یَقُوْلُوْنَ لَیَمَسَّنَّ اور وَاِنْ اَطَعْتُمُوْھُمْ اِنَّکُمْ لَمُشْرِکُوْنَ۔

لام امر کا حذف جیسے قُلْ لِّعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوْا یعنی لِیُقِیْمُوْا۔

لام لَقَدْ کا حذف۔ اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰھَا۔

نون تاکید کا حذف جیسے اَلَمْ نَشْرَحَ نصب کی قراءت پر۔

نون جمع کا حذف جیسے قراءت وَمَا ھُمْ بِضَارِّیْ بِہٖ مِنْ اَحَدٍ۔

تنوین کا حذف جیسے قراءت قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدُ، اَللّٰہُ الصَّمَدُ اور وَلَا اللَّیْلُ سَابِقُ النَّھَارَ

نصب کی قرارت پر۔

اعراب اور بنا کی حرکت کا حذف جیسے فَتُوْبُوْا اِلٰی بَارِئِکُمْ اور وَیَاْمُرُکُمْ اور بُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ تینوں آیتوں میں سکون کی قرارت ہے اور اسی طرح اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ اور فَاُوَارِیَ سَوْءَةَ اَخِیْ اور مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا میں ہے۔

ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں۔

دو مضافوں کا حذف جیسے فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ یعنی فَاِنَّ تَعْظِیْمَهَا مِنْ اَفْعَالِ ذَوِیْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ اور قَبَضْتُ مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ یعنی مِنْ اَثَرِ حَافِرِ فَرَسِ الرَّسُوْلِ اور تَدُوْرُ اَعْیُنُهُمْ کَالَّذِیْ یُغْشٰی عَلَیْهِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی کَدَوَرَانِ عَیْنِ الَّذِیْ اور وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ یعنی بَدَلَ شُکْرِ رِزْقِکُمْ۔

تین متضائفات کا حذف جیسے فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ یعنی فَکَانَ مِقْدَارُ مَسَافَةِ قُرْبِهٖ مِثْلَ قَابٍ پس اس میں کَانَ کے اسم سے تینوں لفظ اور اُس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف، جیسے اَیْنَ شُرَکَائِیَ الَّذِیْنَ کُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ یعنی تَزْعُمُوْنَهُمْ شُرَکَائِیْ۔ جار مع مجرور کے حذف جیسے خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا میں بِسَیِّئٍ محذوف ہے اور اٰخَرَ سَیِّئًا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔

عاطف سے معطوف کا حذف۔ اس کی مثال گزر چکی۔

حرفِ شرط اور اُس کے فعل کا حذف اور یہ طلب کے بعد بہت شائع وذائع ہے، جیسے فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ میں اِنِ اتَّبَعْتُمُوْنِیْ محذوف ہے اور قُلْ لِّعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوا الصَّلٰوةَ یعنی اِنْ قُلْتَ لَهُمْ یُقِیْمُوْا اور زمخشری نے فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ کو اسی قسم سے قرار دیا ہے یعنی اِنِ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ اور ابوحیان نے فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْۢبِیَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے یعنی اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ۔

شرط کے جواب کا حذف جیسے فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِیَ نَفَقًا فِی الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِی السَّمَاءِ میں فَافْعَلْ محذوف ہے اور وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَیْنَ اَیْدِیْکُمْ وَمَا خَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ میں مابعد کی دلیل سے اَعْرَضُوْا محذوف ہے اور اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ میں تَطَیَّرْتُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا میں لِنَفِدَ محذوف ہے اور

وَلَوْ تَرٰی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُءُوْسِهِمْ میں لَرَاَیْتَ اَمْرًا فَظِیْعًا محذوف ہے اور وَ لَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ رَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ میں لَعَذَّبَکُمْ محذوف ہے اور لَوْلَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِهَا میں لَاَبْدَتْ بِهٖ محذوف ہے وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَئُوْهُمْ میں لَسَلَّطَکُمْ عَلٰی اَهْلِ مَکَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف جیسے وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا۔ الآیات میں لَتُبْعَثُنَّ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ میں اِنَّهٗ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ میں مَا الْاَمْرُ کَمَا زَعَمُوْا محذوف ہے۔

اس جُملہ کا حذف جو مذکور کا مسبب ہے جیسے لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ میں فعل ما قبل محذوف ہے۔

متعدد جملوں کا حذف جیسے فَاَرْسِلُوْنِ یُوْسُفُ اَیُّهَا الصِّدِّیْقُ اس کی تقدیر ہے فَاَرْسِلُوْنِ اِلٰی یُوْسُفَ لِاَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْیَا فَفَعَلُوْا فَاَتَاهُ فَقَالَ لَهٗ یَا یُوْسُفُ۔

خاتمہ

کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے جیسے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ اَبْلَغْتُکُمْ مَّا اُرْسِلْتُ بِهٖ اِلَیْکُمْ اس میں شرط کا جواب ابلاغ نہیں ہوسکتا کیونکہ ابلاغ تولّی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَیَّ یا فَلَا عُذْرَ لَکُمْ لِاَنِّیْ اَبْلَغْتُکُمْ اور ایسے ہی وَاِنْ یُّکَذِّبُوْکَ فَقَدْ کُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِکَ یعنی فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِرْ اور وَاِنْ یَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِیْنَ یعنی یُصِیْبُهُمْ مِثْلُ مَا اَصَابَهُمْ۔

فصل

جس طرح پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر[۱] اور ایجاز حذف[۲] دو قسموں پر ہوئی ہے، اسی طرح اِطناب کی تقسیم بھی بسط[۱] اور زیادۃ[۲] دو قسموں کی طرف ہوتی ہے۔

بسط بہ کثرت جملوں کے ساتھ اِطناب کا نام ہے، جیسے قولہ تعالےٰ اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الآیہ۔ سورۃ البقرۃ میں اس آیت کے اندر پروردگار جلّ شانہٗ نے بہت

بلیغ الطناب فرمایا ہے کیونکہ اس جگہ روئے سخن ثقلین کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور ہر وقت کے عالم و جاہل موافق اور منافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالےٰ اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ میں اللہ تعالےٰ کا وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ فرمانا اور اطناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملانِ عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے اور اس اطناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف اُس پر رغبت دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ وَیْلٌ لِّلْمُشْرِکِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ میں درانحالیکہ مشرکین میں کوئی شخص زکوٰۃ نہیں دیتا ہے، یہ باریکی اور نکتہ ہے کہ مومنین کو ادائے زکوٰۃ پر برانگیختہ کرنا اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے پر وبال سے خوف دلاتا ہے کیونکہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرکوں کا وصف بیان کیا ہے۔

اور دوم زیادۃ اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ازانجملہ ایک نوع زیادت کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔

حروفِ تاکید کا بیان قبل ازیں اَدَوات کی نوع میں ہوچکا ہے اور وہ حروف یہ ہیں:- اِنَّ - أَنَّ - لام ابتدا۔ لام قسم۔ اَلَا استفتاحیۃ (یعنی افتتاح کلام میں آنے والا) أَمَا۔ هَاءَ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔

كَأَنَّ تاکید تشبیہ کے لئے ہے۔ لٰکِنَّ تاکید استدراک کے لئے ہے۔ لَیْتَ تاکید تمنّیٰ کے لئے ہے۔ لَعَلَّ تاکید ترجّی کے لئے ہے ضمیر شان۔ ضمیر فصل اور أَمَّا تاکید شرط کے بارے میں ہے قَدْ۔ سِیْن۔ سَوْفَ اور نون ثقیلہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کے لئے استعمال ہوتے ہیں لَا تَبْرِئَۃ کا، اور لَنْ اور لَمَّا تاکید نفی کے لئے آتے ہیں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اس وقت میں اچھی ہوتی ہے جب کہ اس کلام سے مخاطب شخص اس کا منکر ہو، یا اُسے اس کے ماننے میں تامل ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری میں انکار کی متفاوت ہوتی ہے یعنی اگر انکار پر زور ہے تو تاکید میں بھی زور ہوگا۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی جیسے اللہ پاک نے حضرت عیسیٰؑ کے رسولوں (حواریوں) کے ذکر میں جب کہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے ان کی زبانی فرمایا ہے اِنَّآ اِلَیْکُمْ مُّرْسَلُوْنَ۔ یہاں اِنَّ حرفِ تاکید اور جملۂ اسمیہ کے ساتھ ان کے قول کو موکّد بنایا ہے اور دوسری مرتبہ ان کی تکذیب ہوئی تو ان کا قول رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّآ اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ۔ قسم۔ اِنَّ - لام اور اِسْمِیَّۃ جملہ چار باتوں کے

ساتھ مؤکد کر کے نقل فرمایا گیا ہے جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے کیونکہ ان لوگوں نے کہا تھا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ۔

اور کبھی کلام کی تاکید ان حروف کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کی جاتی ہے جب کہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر وہ چونکہ اپنے اقرار کے مقتضیٰ کے مطابق عمل نہیں کرتا لہٰذا اس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے اور کبھی باوجودیکہ وہ منکر ہوتا ہے، پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کلام کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیلیں اس طرح کی ہوتی ہیں جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ ثُمَّ اِنَّکُمْ بَعْدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتُوْنَ ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اس کا انکار نہیں کیا گیا ہے تاہم اُسے دو تاکیدوں کے ساتھ مؤکد کیا ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ مخاطبین کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے انھیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بَعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کو ایک ہی تاکید سے مؤکد کیا ہے، گو اس کو بُرا سمجھتے تھے اور قیامت کے دن کا نہایت شدت سے انکار کرتے تھے مگر اس کی دلیلیں چونکہ کھلی ہوئی اور روشن تھیں اس لئے وہ اِس قابل تھا کہ اس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہٰذا مخاطب لوگوں کو اس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کے واسطے انھیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ لَا رَیْبَ فِیْهِ یہاں پر قرآن سے حرف لَا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر رَیْب (شک) کی نفی کی گئی ہے اور اس کے باوجود کہ شک کرنے والوں نے اس کے بارے میں شک کیا تھا، مگر ان روشن دلیلوں پر جو کہ اس رَیب (شک) کو زائل کر دیتی ہیں، اعتماد کرتے ہوئے شک کرنے والوں کے شک کو اسی طرح بمنزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جس طرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصوّر کر لیا تھا۔

زمخشری کا قول ہے کہ "موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اس کو اپنے پیش نظر رکھے اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اس کی تاک میں ہے کیونکہ انجامِ کار انسان کا موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے ہی معنی کی غرض سے تین مرتبہ مؤکد کیا گیا۔ انسان دنیا میں چونکہ بڑی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا بعث کا جملہ صرف "اِنَّ" کے ساتھ مؤکد کیا گیا، جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع بِهٖ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں

اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا تاج ابن الفرکاح کا قول ہے "اللہ تعالیٰ نے موت کی تاکید دہریوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو نوعِ انسانی کے خلفاً عن سلف بقار اور دوام کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے گریز کیا گیا کہ اس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ۔

ایک دوسرے عالم کا بیان ہے کہ "چونکہ عطف اشتراک کا مقتضی ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اوّل میں لام کے لانے کی وجہ سے اس کے دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں رہی اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اس طالبِ خبر کے لئے کلام کو موکد کیا جاتا ہے جس کو کسی پہلے ذکر کئے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آگئی ہو اور وہ اس کا مشتاق بن گیا ہو، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تُخَاطِبْنِيْ فِي الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اِنَّهُمْ مُغْرَقُوْنَ" یعنی اے نوح! تم مجھ سے قوم کے بارے میں کچھ دُعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنی خبر کی کچھ کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا ہے جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے بہ تاکید کہا گیا اِنَّهُمْ مُغْرَقُوْنَ بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ" بھی ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اس کے ثمرہ کا ظہور اور اس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا جس کا محل آخرت ہے، تو اب مخاطبین کی طبیعتیں روزِ قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور اللہ تعالیٰ نے اُسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ" تاکہ اس پر وجوب کا تحقق ہو جائے اور پھر اسی انداز پر قولہ تعالیٰ وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيْ بھی ہے اس میں مخاطب اِس جگہ اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اس کی عصمت اور اس کی بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے، کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس کی تاکید اپنے قول اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ سے کر دی اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے ارادہ سے کی جاتی ہے۔ جیسے فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ۔ یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں جن کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادواتِ تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اس سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ

جس وقت کہ اِنَّ اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات اس درجہ کی ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو تین دفعہ مکرّر کیا گیا ہے کیونکہ اِنَّ سے دوبار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے کسائی کا قول ہے کہ لام خبر کی تاکید اور اِنَّ اسم کی تاکید کے لئے آتا ہے مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے اس لئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم وخبر کی۔ اور اسی طرح نون کی تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرّر لانے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اس کے دو بار مکرر لانے کے مرتبہ میں ہے اور سیبویہ نے کہا ہے کہ یَآ اَیُّھَا کی مثال میں آئی ہیں اَلِفْ اور ھَا کا الحاق تاکید کے لئے ہے۔ پس گویا کہ تم نے یَا حرفِ ندا کو دو بار تکرار کی اور یہ اسم تنبیہ بن گیا۔ زمخشری رح نے بھی سیبویہ کی پیروی کی ہے۔

فائدہ

قولہ تعالےٰ وَیَقُوْلُ الْاِنْسَانُ اَاِذَا مَامِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَیًّا۔ اس کی بابت جُرجانی نے اپنی کتاب نظم القرآن میں لکھا ہے کہ ''اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اس لئے کہ یہ منکر ہے، اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جاسکتی ہے؟ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام نقل کرنے کے لئے کہی جو کہ آنحضرت ؐ سے اَدَاۃِ تاکید کے ساتھ صادر ہوئی تھی۔ پھر خدا تعالےٰ نے اس کلام کی حکایت فرمائی، اور اسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا''۔

دوسری نوع۔ کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے۔ ابن جنّی کا بیان ہے کہ ''عرب کے کلام میں ہر ایک زیادہ کیا جانے والا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے'' اور زمخشری رح نے اپنی کتاب کشاف میں بیان کیا ہے کہ مَا اور لَیْسَ کی خبر میں حرفِ بَا اسی طرح تاکیدِ نفی کے واسطے آتا ہے جس طرح لام تاکید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے'' کسی عالم سے حرفِ تاکید کا فائدہ اور اس کے معنی دریافت کئے گئے۔ کیونکہ حرف کا ساقط کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا۔ اُس عالم نے جواب دیا ''اس بات کو صاحبِ ذوق ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ اس کے ساقط کر دینے سے حاصل نہیں ہوتے اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعری موزونیت کا اندازہ کر لیتا ہے۔ اور جب اُسے کسی نقص کی

وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اُسے ناپسند کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اس وقت میں اپنی طبیعت کو اس حالت پر نہیں پاتا ہوں جیسی کہ اس کی موزونیت کی صورت میں اس شعر کے سُننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے" اور اسی طرح ان حروف کے نقصان سے صاحبِ ذوق کی طبیعت پراگندہ ہو جاتی ہے اور ان کی زیادتی سے اس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو سمجھتی ہے جو کہ کمی کی صورت میں ان کا ادراک نہیں کر سکتی۔

حرف اور افعال کے بارے میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسمار کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے۔ حروف میں سے اِنْ۔ اَنْ۔ اِذْ۔ اِذَا۔ اِلیٰ۔ اَمْ۔ بَا۔ فَا۔ فِیْ۔ کاف۔ لام۔ لَا۔ مَا۔ مِنْ اور واو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں اور ان کا بیان ادوات کی نوع میں بہ تفصیل گزر چکا ہے۔

افعال میں سے کَانَ اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد پائے گئے ہیں۔ کَانَ زائدہ کی مثال ہے قولہٗ کَیْفَ نُکَلِّمُ مَنْ کَانَ فِی الْمَھْدِ صَبِیًّا اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال ہے فَاَصْبَحُوْا خَاسِرِیْنَ۔

رُمّانی کا بیان ہے کہ "معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض لاحق ہوتا ہے جو کہ رات کے وقت زائد ہو جاتا ہے، وہ شخص صبح کے وقت اُس علت سے نجات پانے کی اُمید رکھا کرتا ہے۔ اسی واسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا۔ کیونکہ اس طرح لوگوں کو خسران (گھاٹا) اسی وقت میں حاصل ہوا جب کہ انھیں اِس آفت سے نجات پانے کی توقع تھی۔ لہٰذا اس جگہ بھی اَصْبَحَ زائدہ نہیں ہے۔

اور اَسْمَاء کی بابت اکثر علمائے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے مگر مفسرین نے کلام میں چند جگہوں میں اسمار پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا ہے، جیسے کہ قولہ تعالیٰ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ میں مِثْلِ کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے اور اس کے معنی محض بِمَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ قرار دیئے گئے ہیں۔

تیسری نوع۔ تاکید صناعی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) تاکید معنوی اور یہ تاکید لفظ کُلّ، اَجْمَعُ۔ کِلَا اور کِلْتَا کے ساتھ ہوتی ہے، جیسے فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ اس تاکید کا فائدہ تَوَھُّمِ مَجَاز کا رفع کرنا اور نہ شامل ہونے کا وہم دور کرنا ہے اور فرّاء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّھُمْ کے لفظ نے مذکورہ بات کا فائدہ

دیا ہے اور اَجْمَعُونَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔

(۲) تاکید لفظی۔ یہ پہلے لفظ کی تکرار کا نام ہے، اس طرح کہ یا تو اسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے یا اُس کے مترادف لفظ کے ساتھ تکرار کی جاتی ہے۔

تکریر بالمرادف کی مثالیں ہیں ضَیِّقًا حَرِجًا کسرۂ را کے ساتھ اور غَرَابِیبُ سُودٌ اور صفار نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالےٰ مَا اِنْ مَکَّنَّاهُمْ فِیهِ میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں، اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے قرار دیا ہے۔ ایک اور عالم نے قولہ تعالےٰ "قِیلَ ارْجِعُوا وَرَاءَکُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَرَاءَ کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے اس لئے کہ اِرْجِعُوا کا لفظ خود ہی اس کی خبر دیتا ہے، بلکہ وہ اِرْجِعُوا کے معنی میں اسم فعل ہے اور گویا یہاں پر اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "اِرْجِعُوا اِرْجِعُوا"۔

تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم فعل، حرف اور جملہ سب میں آتی ہے۔

اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے "قَوَارِیرَا قَوَارِیرَا" اور "دَکًّا دَکًّا"۔

فعل کی مثال ہے "فَمَهِّلِ الْکَافِرِینَ أَمْهِلْهُمْ"۔

اسم فعل کی مثال ہے "هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ"

حرف کی مثال ہے "فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِینَ فِیهَا" اور "أَیَعِدُکُمْ أَنَّکُمْ إِذَا مِتُّمْ وَکُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّکُمْ"۔

تاکید جملہ کی مثال ہے اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا۔ مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ ثُمَّ کے ساتھ مُقْتَرِنْ ہو جیسے وَمَا أَدْرَاكَ مَا یَوْمُ الدِّینِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا یَوْمُ الدِّینِ اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ۔

اور منجملہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ ہے، مثلاً اُسْکُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ۔ اِذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا اور وَإِمَّا أَنْ نَکُونَ نَحْنُ الْمُلْقِینَ۔

اور اسی نوع سے ضمیر منفصل کی تاکید اسی کی مثل کے ساتھ ہے جیسے وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کَافِرُونَ۔

(۳) فعل کی تاکید ہے اُسی کے مصدر کے ساتھ۔ اور ایسی تاکید فعل کے دوبار مکرر لانے

کے عوض میں آتی ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں توہم مجاز کا رفع کر دیا جائے اور یہ بات سابق کی توکید کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تاکید مُسند الیہ میں مجاز کا توہم رفع کرنے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق کیا ہے اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہلِ سنّت عالم نے بعض معتزلہ کے اس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ انھوں نے قولہ تعالےٰ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا میں تَكْلِيم (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی تردید کی دلیل یہ ہے کہ تاکید مجاز فی الفعل کو رفع کر دیتی ہے، اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، "تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا" اور "جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا" اور قولہ تعالےٰ "وَتَظُنُّونَ بِاللّٰهِ الظُّنُونَا" اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں "الظُّنُونَ" کا لفظ "ظَنَّ" کی جمع ہے کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں، اور قولہ تعالےٰ "إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا" اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شئے کا لفظ اس میں اَمر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ منعوت کی نعت وصفِ مراد کے ساتھ بیان کی جائے، مثلاً "اُذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيرًا" اور "وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا" میں ہے اور کبھی موصوف کا وصف اسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهِ"، پھر کبھی موکد کی تاکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر کے لائی جاتی ہے، جیسے "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا" کہ اس کا مصدر "تَبَتُّلْ" تھا اور "تَبْتِيل" بَتَّلَ فعل کا مصدر ہے "أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا" یعنی إِنْبَاتًا اس لئے کہ نَبَاتَ اسم عین ہے۔

(۴) حالِ مُؤکَّدہ۔ یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو، مثلاً يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا۔ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ۔ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا۔ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ۔ اور وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ۔ اور قولہ تعالےٰ وَلّٰى مُدْبِرًا۔ ان اسباب سے نہیں اس لئے کہ مُنہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں بھی آتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور نہ "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا" اس قسم کی تاکید ہے اس لئے کہ تبسّم کبھی ضِحْك نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالےٰ "وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا" بھی اسی قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شئے کا فی نفسہ حق ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدّق ہونا امرِ دیگر ہے۔

چوتھی نوع۔ تکریر ہے یہ تاکید سے زیادہ بلیغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی خطا کار کا اس بارے میں اختلاف ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔

تکریر کے بہت سے فائدے ہیں:۔

از ان جملہ تقریر (ثبوت اور تحقق) ہے کیونکہ مشہور مقولہ ہے "اَلْکَلَامُ اِذَا تَکَرَّرَ تَقَرَّرَ" یعنی جس وقت کسی بات کو دوبارہ کہا گیا تو وہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگارِ عالم نے بندوں کو وہ سبب بنا دیا ہے جس کے لئے قرآن میں قصّوں اور انذار (ڈر دلانے والی باتوں) کی تکرار آئی ہے، چنانچہ وہ فرماتا ہے "وَصَرَّفْنَا فِیْهِ مِنَ الْوَعِیْدِ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَهُمْ ذِکْرًا"۔

دوسرا[۲] فائدہ تاکید ہے۔

تیسرا[۳] فائدہ اس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کی قبولیت پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَقَالَ الَّذِیْ اٰمَنَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوْنِ اَهْدِکُمْ سَبِیْلَ الرَّشَادِ"۔ "یَا قَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَیَاةُ الدُّنْیَا مَتَاعٌ"، دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدے کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا فائدہ یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ آغازِ کلام کو بھول جائے گا اُس وقت دوبارہ اس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اس اعادہ سے اس کی تازگی اور اس کے عہد کی تجدید مُراد ہوتی ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "ثُمَّ اِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِیْنَ هَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوْا ثُمَّ جَاهَدُوْا وَصَبَرُوْا اِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِهَا" "وَلَمَّا جَآءَهُمْ کِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ۔ اِلٰی قولہ فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا کَفَرُوْا بِهٖ" "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَفْرَحُوْنَ بِمَا اَتَوْا وَّیُحِبُّوْنَ اَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ" اور "اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُهُمْ" ہے۔

اور پانچواں فائدہ عظمت بیان کرنا اور خوف دلانا ہے جیسے "اَلْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ" "اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ" اور "اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ مَا اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ" لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "یہ نوع اپنے قبل والی نوع کی ایک قسم ہے کیونکہ اس نوع میں تکرارِ لفظ کے ساتھ تاکید پائی جاتی ہے لہٰذا اب اس کو ایک جُداگانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہوسکتا۔

اور میں اِس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فارق او صاف جداگانہ رکھتی ہے۔ اس پر زیادتی ہونا اور اس میں کمی کیا جانا ممکن ہے۔ اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتی اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں اور کسی وقت صناعت (قاعدۂ فن) کے اعتبار سے تکرارِ لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معناً وہ تاکید کا فائدہ بھی دے اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں مکرّر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جُدائی واقع ہوگئی ہو اس لئے کہ تاکید اور اس کے مؤکّد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے، جیسے اِتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ" اور "اِصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعٰلَمِيْنَ" کہ یہ آیتیں تکریر کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی "تاکیدِ لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ پیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں، جن میں طولِ کلام کی وجہ سے تکرارِ کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی جن میں تعلق کلمات کو تعدّد حاصل ہے، یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرّر اوّل کا متعلق کچھ اور ہی ہے اور اِس قسم کا نام ترديد رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ" اِس میں چار مرتبہ ترديد واقع ہوئی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" بھی اِسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ گو اس کی تکرار اکتّیس ۳۱ مرتبہ ہوئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے اُس کی تعداد تین سے زائد ہوئی۔ ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شئے کے ساتھ ہوتا تو اُن کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ ہوتی اس لئے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے۔ یہ بات ابن عبد السلام وغیرہ نے کہی ہے اور اس کے علاوہ اگرچہ اس میں سے بعض آیتیں نعمت نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نقمت (خفگی اور عذاب) کی یاددہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔

کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ "قولہ تعالیٰ کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ میں کونسی نعمت کا ذکر ہے تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور ان میں سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دار الہموم (دنیا) سے دار السّرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکوکار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلادی جاتی ہے" اور اسی طرح

قولہ تعالےٰ " وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ " اس واسطے بار بار آیا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول دُہرایا ہے گویا اس نے ہر واقعہ کے بعد یہ فرمایا کہ اس قصّہ کو جُھٹلانے والے کی اس دن سخت خرابی ہے۔ پس ایسے ہی سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً ۚ وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ" آٹھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے، لہٰذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ بِذٰلِكَ کے ساتھ اس نبی ع کے قصہ کی جانب اشارہ ہے جو کہ پہلے مذکور ہے اور اس قصّہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں ان کی طرف بھی اس سے اشارہ کیا ہے، اور قولہ تعالےٰ " وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ " سے خاص طور پر اسی نبی کی قوم کی طرف اشارہ ہے اور چونکہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے لہذا اللہ تعالےٰ نے اپنے دُو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تاکہ اس سے اس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (رعب) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمۃ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔ اور ایسے ہی سورۃ القمر میں قولہ تعالےٰ " وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ " کی تکرار ہوئی ہے۔ زمخشری نے کہا ہے کہ اس تکرار کا مقصد یہ ہے کہ لوگ اس میں کی ہر ایک خبر سُننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ ان خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اُس کے ساتھ مخصوص ہے اور انھیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تاکہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آجائے۔

کتاب عروس الافراح میں مذکور ہے " اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اطناب نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مُراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جُدا گانہ ہے؟ " تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل ہو جائیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وُہی بات مُراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے۔ لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے ما یلی (متصل) قصہ میں " نص " اور غیر متصل قصہ میں ظاہر رہے۔ پھر اگر تم کہو کہ " اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے " تو میں یہ کہوں گا کہ " ہاں بات یہی ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی۔ کیونکہ یہ قاعدہ اس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہوتی ہے اور یہ بات کہ ایک شئے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا

جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے۔ ھ"

اور اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۭ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ۭ وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا " اور قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۭ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا " کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ ابن جریر کا بیان ہے کہ " اگر یہ کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں قولہ تعالیٰ " وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ " کی تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنی میں اختلاف کا ہونا ہے کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجوداتِ علوی اور سفلی کی بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں اور باری تعالیٰ جلّ شانہٗ اُن سے بالکل غنی ہے اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ ان کا باری تعالیٰ ان کی حفاظت کرتا ہے، ان کا علم رکھتا، اور اپنی تدبیر سے ان کا نظام قائم کرتا ہے۔" ابن جریرؒ نے کہا ہے کہ " پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی صحت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں تو " وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا " اور " وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا " کہا گیا ہے اور اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں یہ کہنا چاہئے کہ " پہلی آیت میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو اپنی معیت میں اللہ تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اھ"

اور اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے " وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتٰبِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتٰبِ "

امام راغبؒ کا بیان ہے کہ پہلا لفظ "کتاب" اس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے ان لوگوں نے اپنے ہاتھوں سے لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ " فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ " میں آیا ہے اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مُراد ہے اور لفظ سوم سے کتبِ الٰہی کی جنس مُراد ہے یعنی كُتُبُ اللّٰهِ اور اس کے کلام کی ہر شے۔

اور جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے، حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہے، اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ " قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ " تا آخر سورۃ ہے۔ اس

میں " لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ " سے مُراد ہے کہ تم آئندہ زمانے میں جن کی عبادت کروگے " وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ " یعنی بہ حالتِ موجودہ "مَا اَعْبُدُ" آئندہ زمانہ میں " وَلَا اَنَا عَابِدٌ " یعنی فی الحال "مَا عَبَدْتُّمْ" زمانہ ماضی میں " وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ " زمانہ آئندہ میں "مَا اَعْبُدُ" یعنی موجودہ زمانہ میں۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں میں اِس سُورت کے ذریعہ سے کفّار کے معبودوں کی عبادت کا انکار پیش نظر رکھا ہے۔

اِسی طرح قولہ تعالےٰ " فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ " ہے جس کے بعد اللہ تعالےٰ فرماتا ہے " فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ " اور بعد ازیں پھر ارشاد فرماتا ہے " وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ " اِن سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہے، ان میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مُراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مُراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے مُزدلفہ میں قُزَح کے پاس وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مُراد ہے۔ اور قولہ تعالےٰ " وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ " سے اسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ کرنے کی طرف اشارہ نکلتا ہے، اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے **طوافِ افاضہ** مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد اللہ تعالےٰ نے " فَاِذَا قَضَيْتُمْ " ارشاد فرمایا ہے اور تیسرے ذکر سے " جَمْرَةُ الْعَقَبَةِ " کو کنکریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے **تشریق** کے دنوں میں شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایماء پایا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کی قبیل سے حرفِ اضراب کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " بَلْ قَالُوْٓا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍۢ بَلِ افْتَرٰىهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ " اور قولہ تعالےٰ " بَلِ ادّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ " " بَلْ هُمْ فِيْ شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُمْ مِّنْهَا عَمُوْنَ " اور اسی باب سے قولہ تعالےٰ " وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ " ہے کیونکہ اس کے بعد فرماتا ہے " وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ " دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں اس لئے کی گئی ہے تاکہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے کیونکہ پہلی آیت کا حکم اسی مطلقہ عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مَس کرنے سے قبل ہی طلاق مِل گئی ہو اور اس کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مُشعر (خبر دینے والی) نہ تھی۔ اس واسطے جب وہ نازل ہوئی اُس وقت کسی صحابی رضؓ نے یہ بات کہی کہ اختیار

ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہٰذا دوسری آیت نازل ہوئی۔" اس کو ابن جریرؒ نے روایت کیا ہے۔

اور امثال (ضرب المثل) کا مکرر لانا بھی مثلاً قولہ تعالےٰ " وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ " اور اسی طرح اللہ تعالےٰ نے سُوْرَةُ الْبَقَرَة کے شروع میں منافقوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اسی کی مثال اَصْحَابُ الصَّيِّبِ (بارش میں مبتلا ہونیوالوں) کے ساتھ دی ہے۔ زمخشری رح نے کہا ہے کہ "یہ دوسری مثال پہلی مثال کی بہ نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی، معاملہ کی سختی، اور اس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے۔ زمخشری کا کہنا کہ اسی واسطے اللہ تعالےٰ نے اِس مثال کو مؤخر کیا حالانکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اَهْوَن (آسان اور کم درجہ کے عذاب سے) اَغْلَظ (سخت اور آفت خیز تر عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے"

اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً آدمؑ، موسیٰؑ، اور نوحؑ وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔

کسی عالم کا قول ہے کہ "اللہ تعالےٰ نے اپنی کتاب کے اندر ایک سو بیس ۱۲۰ مقامات پر موسیٰؑ کا ذکر فرمایا ہے"

ابن العربی نے اپنی کتاب القواصم میں بیان کیا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے نوحؑ کا قصہ پچیس ۲۵ آیتوں میں اور موسیٰؑ کا قصہ نوّے ۹۰ آیتوں میں بیان کیا ہے۔

اور بدر بن جماعة نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے جس کا نام اَلْمُقْتَنَصُ فِي فَوَائِدِ تَكْرَارِ الْقَصَصِ رکھا ہے۔

بدر نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے لکھے ہیں۔

ازاں جملہ ایک فائدہ یہ لکھا ہے کہ "ہر ایک تکرار کے موقعہ پر کوئی ایسی چیز قصہ میں زیادہ کردی گئی ہے جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے کلمہ سے بدل دیا گیا ہے اور ایسا کرنا فنِ بلاغت کے جاننے والوں کی عادت ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک شخص قرآنِ کریم کا کوئی قصہ سُنکر اپنے وطن اور گھربار کی طرف

واپس چلا جاتا تھا، تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اس قرآن کو سنتے تھے جو کہ ان کے پیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت ہوتی کہ ایک قوم کو محض موسیٰ ؑ کا قصہ معلوم ہوتا اور دوسری قوم محض عیسیٰ ؑ کے قصے سے آگاہ ہوتی۔ غرض کہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے یہ ارادہ فرمایا کہ تمام لوگ ان قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی کلام کو متعدد طریقوں اور مختلف اُسلوبوں کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا فائدہ یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اس کے دواعی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اسی طرح قصص کی نقل سے ان کی طرف توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں فائدہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے وہ قرآن نازل فرمایا کہ جس کا مثل پیش کرنے سے (عرب کی) قوم عاجز رہی۔ پھر پروردگارِ عالم نے ان کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا اور اس طرح انھیں جتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسی عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں قرآن کا مثل کبھی نہ لاسکیں گے اور اس بات سے عاجز ہی رہیں گے۔

چھٹا فائدہ یہ ہے کہ جس وقت اللہ تعالےٰ نے اہلِ عرب سے تحدی (دعویٰ) کے طور پر فرمایا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ اگر اس وقت کوئی قصہ ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اسی پر کفایت کی جاتی تو ہر عربی داں کہہ دیتا کہ "تم ہی اس کی جیسی ایک سورت بنا لاؤ"۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے ہر ایک قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا تاکہ ہر ایک طریقہ سے مشرکینِ عرب کی حجت ختم کر دے۔

ساتواں فائدہ یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اسلوبِ بیان دوسرے مقام کے اسلوبِ بیان سے جدا گانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظمِ عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ وجداگانہ صورتوں میں بیان کرنے کے حیرت انگیز امر نے لوگوں کو حیران کر دیا۔ انسانوں کی طبیعت چونکہ جدت پسند ہے اس واسطے بحکم کُلُّ جَدِيدٍ لَذِيذٌ بار بار اِن قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ

سنتے رہے اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے اور نہ لوگ اس کے مکرر بیانوں کو سن کر ملول ہوتے ہیں۔ یہی بات اُسے مخلوق کے کلام سے ممتاز اور نمایاں کرتی ہے۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "پھر یوسف ؑ کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اُسے ایک ہی انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کرنے کی کیا حکمت ہے اور جب کہ اور قصص کی تکرار کی گئی ہے تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی کئی وجہیں ہیں۔

(۱) یہ کہ اس قصہ میں یوسف ؑ سے عورتوں کے اظہارِ عشق کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسف ؑ کے حُسن وجمال کی توصیف بیان ہوئی ہے اور اُس خاتون اور اُن عورتوں کا حال اس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسف ؑ) پر فریفتہ ہوگئی تھیں لہٰذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر تھا کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کی طرف سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازِ دل کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔

حاکم نے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۂ یوسف ؑ کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) یہ قصہ دوسرے قصوں کے برعکس ایک یہ خصوصیت بھی رکھتا ہے کہ اُس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام کے حاصل ہونے کا تذکرہ ہے اور دوسرے جس قدر قصے ہیں اُن کا مآل تباہی اور بربادی کا ذکر کرنا ہے جیسے ابلیس و آدم کا قصہ، قوم نوح ؑ کا حال، اور ہُود ؑ، صالح ؑ، اور دیگر انبیاء ؑ کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورۂ یوسف ؑ کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی، اُس کے پڑھنے سُننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

(۳) اُستاذ ابو اسحٰق اسفرائنی کا قول ہے "اللہ تعالیٰ نے اور انبیاء ؑ کے قصّے بار بار بیان کئے مگر یوسف ؑ کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ کیا۔ اِس کی وجہ اور مقصد اہلِ عرب کا قرآن کے مثل پیش کرنے سے عاجز ہونا اور ان کے عجز کو نمایاں کرنا ہے۔ گویا کہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکینِ مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سُنائی ہے کہ "اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسف ؑ کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصوں میں کی ہے۔"

میں کہتا ہوں، مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۂ یوسف کا نزول صحابہ رض کی طلب سے ہوا تھا اور ان لوگوں نے رسول اللہ صلعم سے یوسف ؑ کا قصّہ بیان

کرنے کی درخواست کی تھی، جیساکہ حاکم نے اپنی مستدرک میں یہ بات روایت کی ہے۔ لہٰذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تاکہ صحابہ رضؓ کو اس سے قصوں کا مقصد حاصل ہوسکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں، اُن کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو اور وہ ان کے آغاز اور انجام کو محیط ہوں۔

پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاءؑ کے قصوں کی تکرار اس وجہ سے ہوئی کہ اس کے ذریعہ سے ان لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنھوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا، اور کفارِ مکہ چونکہ رسول اللہ صلعم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس وجہ سے ضرورت بھی تھی کہ ایسے قصے بار بار ان کو سنائے جائیں۔ لہٰذا جس وقت وہ رسول اللہ صلعم کو جھٹلاتے تھے اُس وقت کوئی قصہ عذاب کے آنے کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو ان کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ اگلے سرکش اور جھٹلانے والوں کا انجام ہو چکا ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد فرمایا ہے "فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِیْنَ" "اَلَمْ یَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ" اور حضرت یوسفؑ کے قصے سے یہ غرض نہ تھی لہٰذا اس میں تکرار کی ضرورت بھی نہ تھی۔ اور اسی بات سے اصحابِ کہف، ذی القرنین، خضرؑ و موسیٰؑ اور اسماعیلؑ ذبیح کے قصوں کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی شخص اس بات پر اعتراض کرے کہ پھر یحییٰؑ اور عیسیٰؑ کی ولادت کا قصہ دو بار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ اس کا اس بات سے جو تم نے اوپر بیان کی ہے کوئی تعلق نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کا قصہ پہلی مرتبہ سورۂ کہٰیعص میں مذکور ہوا جو مکّی سورت ہے اور اس کا روئے سخن اہلِ مکہ کی طرف تھا۔ دوسری بار اس قصہ کو سورۂ آلِ عمران میں بیان کیا گیا اور یہ مدنی سورت ہے۔ اس میں اس قصہ کے نزول کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ذریعہ نجران کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اس وقت مخاطب کیا گیا تھا جب کہ وہ دربارِ رسالت میں حاضر تھے اور اسی وجہ سے ان کے ساتھ حجت اور مُباہلہ کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے۔

پانچویں نوع:۔ صفت ہے اور یہ کئی اغراض کے لئے استعمال ہوتی ہے:۔

اوّل۔ نکرہ میں خصوصیت پیدا کرنے کے لئے، مثلاً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ۔

دوم۔ معرفہ میں توضیح (یعنی مزید بیان کرنے) کے لئے، جیسے وَرَسُوْلِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ۔

سوم۔ مدح وثنا کے واسطے اور انہی میں صفاتِ باری تعالےٰ بھی شامل ہیں، مثلاً بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ" اور اسی قسم سے ہے "يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا" کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے اور اس سے یہودیوں پر تعریض کرنا اور ان کو ملّتِ اسلام سے جو تمام انبیاء؈ کا دین ہے دُور تر بتانا ہے اور ان پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دُور پڑے ہیں" یہ بات زمخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم۔ ذمّ (مذمت) کے لئے، مثلاً فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ۔

پنجم۔ رفعِ ابہام کے لئے تاکید کی وجہ سے، جیسے لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ یہاں "اِلٰهَيْنِ" تثنیہ کے لئے آچکا ہے لہٰذا اُس کے بعد "اِثْنَيْنِ" کا لفظ صفتِ موکدہ ہے اور اللہ تعالےٰ کے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک کرنے سے ممانعت کے لئے آیا ہے" اور وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں اور وہ ان دونوں معبودوں کے عاجز وغیرہ ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور جس طرح وحدت کے اطلاق سے نوعیت مُراد لی جاتی ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّمَا نَحْنُ وَبَنُوْ الْمُطَّلِبِ شَيْءٌ وَّاحِدٌ یعنی ہم اور مطّلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں اور وحدت کے اطلاق سے متعدد (شمار) کی نفی بھی مُراد ہوتی ہے اسی طرح تثنیہ کے صیغہ میں بھی اسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی اگر فقط "لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ" کہا جاتا تو اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ اللہ تعالےٰ کی ممانعت آلہۃ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور ایک ہی نوع کے متعدّد معبودوں کو اختیار کرنا ممنوع نہیں۔ اسی بنا پر اللہ تعالےٰ نے اپنے قول اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ کو وحدت کے ساتھ موکّد بنایا ہے، اور قولِ تعالےٰ "فَاسْلُكْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ"، "كُلٍّ" کو تنوین کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں یہ بھی اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعؐ فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ میں صُور پھونکے جانے کے تعدّد کا وہم رفع کرنے کے لئے موکّد لایا گیا ہے کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَةٌ) کبھی کثرت پر بھی دلالت کرتا ہے جس کی دلیل قولہ تعالےٰ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ہے اس میں "نِعْمَةَ" کا لفظ کثرت پر دلالت کرتا ہے مگر قولِ تعالےٰ فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ میں "كَانَتَا" کا لفظ خود ہی تثنیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔ پس

"اِثْنَتَيْنِ" کے ساتھ اس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اخفش اور فارسی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ "اس نے (اِثْنَتَيْنِ یعنی صفت سے مجرد ہو کر محض عدد کا فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا" کے بعد صَغِيْرَتَيْنِ یا كَبِيْرَتَيْنِ یا صَالِحَتَيْنِ یا اس کے سوا اور کوئی صفت ذکر کی جاتی اس وقت تو یہ بات جائز تھی مگر قائل نے جب اِثْنَتَيْنِ کا لفظ کہدیا تو اُس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصّہ میراث) کا محض ان دونوں کے ازروئے تعداد صرف دو ہونے کے ساتھ تعلّق ہے" اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ مثنّیٰ کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالےٰ) نے یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَصَاعِدًا" مراد لی ہے اور اس کے لئے "اِثْنَتَيْنِ" کے لفظ پر اکتفا کر کے اس سے کم تر اور بالاتر دونوں درجوں کو تعبیر کیا ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ "فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ" ہے۔ اور اس مثال میں بہتر قول یہ ہے کہ ضمیر مطلق دو گواہوں پر لوٹتی ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَلَا طَائِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ" صفت موکدہ ہی کی قسم سے ہے کیونکہ قولہ تعالےٰ يَطِيْرُ اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں پر "طَائِرٍ" سے حقیقۃً پرند ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجازی طور سے پرند کے سوا اور جانور پر بھی کر دیا جاتا ہے اور قولہ تعالےٰ "بِجَنَاحَيْهِ" حقیقتِ طیران (اُڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً ازور سے دَوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ "يَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ" ہے کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوتا ہے جس کی دلیل قولہ تعالےٰ "وَيَقُوْلُوْنَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ" ہے اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ" بھی ہے، اس لئے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے جس طرح کہ "عین" کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالےٰ اَلَّذِيْنَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِيْ غِطَاۤءٍ عَنْ ذِكْرِيْ میں ہوا ہے۔

قاعدہ

عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی اس واسطے "رَجُلٌ فَصِيْحٌ مُتَكَلِّمٌ" نہیں کہا جائے گا بلکہ "مُتَكَلِّمٌ فَصِيْحٌ" کہا جائے گا اور اس قاعدہ پر قولہ تعالےٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسمٰعیلؑ کے بارے میں ہے اور نبی صفتِ عام رسول صفتِ خاص کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں "نَبِيًّا" حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ وہ اپنی نبوت کی حالت میں

رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اِس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ

جس وقت کوئی صفت دو ایسی متضائف (باہم مضاف و مضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد واقع ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت اس صفت کا مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں سے کسی ایک کی صفت قرار دینا درست ہے مضاف کی صفت واقع ہونے کی مثال "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا" ہے اور مضاف الیہ کی اجرائی صفت واقع ہونے کی مثال قولہ تعالےٰ "سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ" ہے۔

فائدہ۔ جب ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعتیں (صفتیں) آئیں تو بہتر یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بُعد پیدا کر دیا جائے مثلاً "هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ" اور اگر ایسا نہ ہو یعنی صفات کی تکرار ایک شخص کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "وَ لَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيْمٍ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيْمٍ عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ" میں ہے۔

فائدہ

مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع[1] کر دینا ان کے اجرا[2] کی نسبت سے بلیغ تر ہے فارسی رح کا قول ہے "جب تم مدح یا ذم کے موقعہ پر کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ ان صفات کے اعراب کو مختلف لاؤ کیونکہ یہ مقام اطناب کا مقتضی ہے لہٰذا اعراب میں جب اختلاف ہو جائے گا تو اس وقت مقصود پورے طور پر ادا ہو گا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوّع اور تفنّن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی حالت پر رہتے ہیں۔ اُن میں تنوع پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَ الْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ"، "وَ الْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَ الْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ" "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ" تا قولہ تعالےٰ "وَ الْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَ الصّٰبِرِيْنَ" ہے اور ایک قرارت شاذہ میں "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" برفع ونصب "رَبّ" کے ساتھ بھی آیا ہے اور ذم میں اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَ امْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" ہے۔

چھٹی[3] نوع ہے بَدَل:۔ بدل سے ابہام کے بعد وضاحت مقصود ہوتی ہے اور

---

[1] قطع: اختلافِ اعراب کا نام ہے یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جداگانہ رہے۔ ۱۲

[2] اجرار، اتحادِ اعراب کو کہتے ہیں یعنی مدح اور ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔ ۱۲

اس کا فائدہ بیان اور تاکید ہے۔

امر اوّل یعنی بیان کا فائدہ تو واضح اور صاف ہے اس لئے کہ جس وقت تم "رَاَیْتُ زَیْدًا اَخَاكَ" کہتے ہو اس سے یہی مراد لیتے ہو کہ اس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور زید کو۔

اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل عامل کی تکرار کی وجہ سے آتا ہے۔ اس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دو لفظ ہیں اور اس لحاظ سے بھی کہ بدل اسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہے اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشمال میں التزامی ہوتی ہے۔

بدل الکل کی مثال ہے، قولہ تعالےٰ "اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" اور "اِلٰی صِرَاطِ الْعَزِیْزِ الْحَمِیْدِ اللّٰہِ"۔ "لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِیَةِ نَاصِیَةٍ کَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ"

بدل البعض کی مثال "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا" اور "وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ" ہے۔

بدل الاشتمال کی مثال، قولہ تعالےٰ "وَمَا اَنْسَانِیْہُ اِلَّا الشَّیْطَانُ اَنْ اَذْکُرَہٗ" "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْہِ قُلْ قِتَالٌ فِیْہِ کَبِیْرٌ" "قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ النَّارِ" اور "لَجَعَلْنَا لِمَنْ یَّکْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُیُوْتِھِمْ" ہے۔

اور بعض علماء نے بدل کی ایک قسم "بدل الکل من البعض" اور بھی زیادہ کی ہے، قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک مثال ہے اور وہ قولہ تعالےٰ "یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا یُظْلَمُوْنَ شَیْئًا جَنّٰتِ عَدْنٍ" ہے اس میں "جَنّٰتِ عَدْنٍ" لفظ "اَلْجَنَّةَ" سے بدل واقع ہے کیونکہ وہ جنّات کا ایک حصّہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنّات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت سے باغات کو ثابت کرتا ہے اور اُسے ایک ہی باغ ثابت ہونے نہیں دیتا۔

ابن السید رح کا بیان ہے "ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں پیدا ہونے والے اشکال ہی کو رفع کرے، بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اس بات کے باوجود کہ ان کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید مراد ہوتی ہے۔ مثلاً

قولِ تعالےٰ "وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ" دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط کا ذکر نہ بھی ہوتا تو بھی کسی صراطِ مستقیم میں شک نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ صراطِ مستقیم خدائے تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔"

اور سیبویہ رح نے اس بات کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ "بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی غرض تاکید ہوتی ہے۔"

اور ابنِ عبدُ السّلام نے قولِ تعالےٰ "وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ لِاَبِيْهِ اٰزَرَ" کو بھی بدل کے قبیل سے قرار دیا ہے۔ ابن عبد السلام نے کہا ہے "اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے کہ باپ کا التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا۔" اور ان کا یہ قول اس طرح رَدّ کر دیا گیا ہے کہ آب (باپ) کا لفظ دادا کی نسبت بھی بول دیا جاتا ہے۔ لہٰذا "آزر" کو یہاں اس کا بدل قرار دینا اس بات کو بیان کرنے کے لئے مفید ثابت ہوا کہ اس جگہ حقیقتاً باپ ہی کو مُراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع عطفِ بیان ہے۔ عطفِ بیان توضیح میں صفت سے مشابہ ہے لیکن اس بات میں اس سے جُداگانہ کا مالک ہے کہ بدل کو توضیح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ وضع کیا گیا ہے جو کہ اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اس کے برعکس عطفِ بیان اس معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے جو کہ اس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

ابنِ کیسانؒ نے **بدل** اور **عطفِ بیان** کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصودِ اصلی ہوا کرتا ہے یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے مقام میں رکھ دیتے ہو اور عطفِ بیان اور اس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود ہوتے ہیں۔

ابنِ مالک رح نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے "عطفِ بیان اپنے متبوع کی تکمیل میں نعت کا قائم مقام ہوتا ہے مگر اس میں اور نعت میں فرق آتا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنیٰ یا سببیہ پر دلیل ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے، مگر اس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا توہم رفع نہیں کرتا اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے لیکن یہ اُس سے اِس امر میں ممتاز ہے کہ اس کے اسقاط کی

نسبت نہیں ہوتی ہے، عطف بیان کی مثالیں "فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ" اور "مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ" ہیں اور کبھی عطفِ بیان محض مدح کے لئے آتا ہے اور اس سے وضاحت بالکل مقصود نہیں ہوتی، اس کی مثال قولہ تعالےٰ "جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ" ہے یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطفِ بیان واقع ہے، توضیح مقصود نہیں۔

آٹھویں نوع۔ دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے اور اس سے تاکید بھی مقصود ہوتی ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي" "فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوا" "فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا" "لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ" "لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" ہیں خلیل کا قول ہے کہ "عوج (کجی) اور امت دونوں کے ایک ہی معنی ہیں" اور اسی طرح "سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ" "شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" "لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ" "إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً" "أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا" ہیں اور "لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ" ہیں نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ "صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ" اور "عُذْرًا أَوْ نُذْرًا" کے بارے میں ثعلب نے کہا ہے کہ "یہ دونوں لفظ ایک معنی میں ہیں" لیکن مبرّد نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے کا انکار کیا ہے اور مذکورۂ بالا مثالوں کی اس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان میں دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں۔ کسی عالم کا قول ہے "اس مشکل سے نجات پانے کی صورت صرف اس امر کا اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ ان کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکتے کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے اور جس طرح کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح کثرتِ الفاظ کی صورت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔"

نویں نوع۔ خاص کا عطف عام پر۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس طرح خاص کی فضیلت پر متنبہ کرکے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ عام کی جنس سے نہیں ہے یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تغائر فی الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔

ابو حیّان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا تھا کہ "اس عطف کا نام "تجرید" رکھا جاتا ہے یعنی گویا کہ وہ جملہ سے مجرّد کرکے بہ لحاظ تفضیل

منفرد بالذکر لایا گیا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ" "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" اور "وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ" ہیں، کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اس کا رتبہ ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبرئیلؑ و میکائیلؑ کا خاص طور سے ذکر کرنا یہودیوں کے اس دعوے کی تردید کے لئے ہے جو کہ انھوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارے میں کیا تھا اور میکائیلؑ کو جبرئیلؑ کے ساتھ ہی ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتۂ رزق ہے، اور جس طرح کہ جبرئیلؑ فرشتۂ وحی ہے اور وحی قلوب اور روحوں کی حیات ہے اسی طرح میکائیلؑ رزق کا فرشتہ ہے جس سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبرئیلؑ اور میکائیلؑ دونوں فرشتوں کے سردار ہیں، اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمیٰ میں داخل نہیں ہوتا۔ کرمانیؒ نے یہ بات اپنی کتاب "عجائب" میں بیان کی ہے۔
اور اسی قسم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ" اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِيَ اِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ اِلَيْهِ شَيْءٌ" ان مثالوں میں حرفِ عطف (اَوْ) جو تردید کے لئے ہی استعمال ہوا ہے اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں۔ ابن مالکؒ کی ان دونوں کے بارے میں یہی رائے ہے۔ اور دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مقصود تھا۔

تنبیہ

اس مقام میں خاص اور عام سے وہ دو امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاحِ اصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتے ہیں۔

دسویں نوع ہے عام کا عطف خاص پر: بعض علماء نے غلطی سے اس طرح کے عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے حالانکہ اس کا فائدہ ظاہر ہے، یعنی تعمیم۔ اور اوّل یعنی عام کو منفرد بالذکر کرنے کی علت اس کے حال پر توجہ کرنا اور اس سے خاص اعتنا کرنا ہے، اس کی مثال

قولہ تعالےٰ "اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ" ہے کہ اس میں "نُسُک" عبادت کے معنی میں ہے اور وہ عام تر ہے، اور "اٰتَیْنَاکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ" "رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" "فَاِنَّ اللّٰہَ ھُوَ مَوْلَاہُ وَجِبْرِیْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمَلٰٓئِکَۃُ بَعْدَ ذٰلِکَ ظَہِیْرٌ۔"

زمخشریؒ نے قولہ تعالےٰ "قُلْ مَنْ یَّرْزُقُکُمْ" کے بعد اس آیت "وَمَنْ یُّدَبِّرُ الْاَمْرَ" کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گیارھویں نوع۔ اَلْاِیْضَاحُ بَعْدَ الْاِبْھَامِ یعنی ابہام کے بعد وضاحت کرنا۔

اہلِ بیان کا قول ہے "اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات اطناب شمار ہوتی ہے"

اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کو ابہام اور وضاحت کی دو مختلف صورتوں میں دیکھ لیا جاتا ہے۔

اور یا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زیادہ جاگزیں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ اب اشتیاق کے بعد حاصل ہوتے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقّت و تکلیف اُٹھاکر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔

اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اس سے لذتِ علم کی تکمیل ہو جائے۔ اس لئے کہ جس وقت کسی معنی کا علم اس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ مخواہ طبیعت میں یہ شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجوہ سے بھی اس بات کا علم ہو جائے اور اب باقی وجوہ سے بھی اس کے علم کا حاصل ہونا مزید لذّت و سرور کا موجب ہوتا ہے اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جتنی کہ یکبارگی اُس شئے کے تمام وجوہ سے علم حاصل ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال "رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ" ہے۔ اس میں "اشرح" کے لفظ سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ متکلّم کسی چیز کی شرح کا خواستگار ہے اور "صَدْرِیْ" اس طلب کی تفسیر اور اس کا بیان ہے۔ پھر اسی طرح قولہ "یَسِّرْ لِیْ اَمْرِیْ" بھی ہے کہ اس کا مقام فرعون کے دربار میں بھیجے جانے کی وجہ سے مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے تاکید کا مقتضی ہے۔ "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ" بھی ہے کہ یہ مقام تاکید کا مقتضی ہے اس وجہ سے کہ یہ امتنان کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "وَقَضَیْنَآ اِلَیْہِ ذٰلِکَ الْاَمْرَ اَنَّ دَابِرَ ھٰٓؤُلَآءِ

مَقْطُوْعٌ مُّصْبِحِيْنَ" بھی ہے۔

اور منجملہ انہی فوائد کے جو کہ بعد الابہام وضاحت سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا فائدہ ہوتا ہے، جیسے "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا تا قولہ تعالےٰ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" اس آیت میں "عَشَرَةٌ" کا ذکر دوبارہ اِس واسطے کیا گیا ہے کہ "وَسَبْعَةٍ" میں "واو" کے معنی "اَوْ" ہونے کا توہم اس سے رفع ہوجاتا ہے ورنہ "ثَلٰثَةٍ" بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا، جیساکہ قولہ تعالےٰ "خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ" کے بعد اس آیت "وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِيْهَا وَقَدَّرَ فِيْهَا اَقْوَاتَهَا فِيْ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ" میں واوِ عاطفہ "اَوْ" حرفِ عطفِ تردید کے معنی میں آیا ہے اور پیشتر کے دو مذکورہ دن بھی منجملہ انہی چاروں میں سے ہیں نہ کہ ان کے علاوہ۔ اور آیتِ کریمہ کے بارے میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے اسی کی طرف زمخشری نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبد السلام نے ترجیح دی ہے، زملکانی نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس جواب پر وثوق کا اظہار کیا ہے۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ "وَوٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ" ہے جو اس احتمال کو ختم کردیتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں شامل نہیں تھے۔

ابن عسکر رح نے کہا ہے کہ "اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کرکے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے۔ تاکہ وعدہ کی مدت گزر جانے کا زمانہ قریب تر ہونے کا علم موسیٰ کو از سرِ نو ہوجائے اور وہ اِس عرصہ میں کلامِ الٰہی سُننے کے لئے آمادہ رہیں، ہوش و حواس قائم رکھیں اور اُن کی طبیعت حاضر رہے کیونکہ اگر ان سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کردی جاتی تو اس وقت تمام ایام متساوی ہوتے۔ مگر جب دس دن کی مدت جدا کردی گئی تو منتظر طبیعت کو مدت انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے ان کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ روح پیدا ہوگئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔"

کرمانی رح نے اپنی کتاب "العجائب" میں قولہ تعالےٰ "تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" کی تفسیر کرتے ہوئے اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کئے ہیں۔ ایک جواب تفسیر کی رُو سے دیا ہے، دوسرا

لغت کے اعتبار سے تیسرا بہ لحاظ معنی اور چوتھا حساب کے قاعدے سے۔ میں نے ان تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التنزیل میں بالتفصیل بیان کیا ہے۔

بارھویں نوع تفسیر ہے: یہ اہلِ بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفار (پوشیدگی) کا نام ہے اور اس التباس اور پوشیدگی کو زائل کرنے کے لئے کوئی ایسی بات بیان کی جاتی ہے جو اُس کو واضح کر دیتی ہے۔ اس کی مثال "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا ه اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ه وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا" ہے کہ قولہ تعالےٰ "اِذَا مَسَّهُ الخ" هَلُوْع کی تفسیر ہے، جیسا کہ ابو العالیہ وغیرہ نے بیان ہے۔

قولہ تعالےٰ "اَلْقَيُّوْمُ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ"، بیہقیؒ نے اللہ تعالےٰ کے اسمائے حسنیٰ کی شرح میں لکھا ہے کہ قولہ تعالےٰ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ" قَيُّوْمٌ کی تفسیر ہے۔

اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ۔ الآیہ۔ اس میں "خَلَقَهٗ" اور اس کا مابعد "مَثَلَ" کی تفسیر واقع ہے۔ "لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَاءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ" اس میں تُلْقُوْنَ سے لے کر آخر آیت تک جس قدر عبارت ہے وہ ان لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر واقع ہے۔

"اَلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ۔ الآیہ" محمد بن کعب القرظی نے کہا ہے کہ لَمْ يَلِدْ سے آخر آیت تک لفظ صَمَدْ کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں۔

ابن جنیؒ کا قول ہے کہ "جس وقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اُس وقت اسے ملائے بغیر صرف اس کے ما قبل پر وقف کرنا اچھا نہیں اس لئے کہ شئے کی تفسیر اس کے ساتھ لاحق ہوتی ہے اور اس کا تتمّہ ہے اور وہ اس کے بعض اجزاء کے قائم مقام ہے"۔

تیرھویں نوع اسم ظاہر کو اسم مضمر کی جگہ پر رکھنا۔ میں نے اس نوع کے بیان میں ایک مستقل کتاب ابن الصائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔

"وضع الظاہر موضع المضمر" کے بہت سے فائدے ہیں:

از اں جملہ ایک فائدہ تقریر (ثابت کرنے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے مثلاً "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ" کہ اس کی اصل "هُوَ الصَّمَدُ" ہے اور قولہ تعالےٰ "وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنٰهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ"۔ "اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ"۔ "لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتٰبِ"

اور "وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ" اس کی مثالیں ہیں۔

دوسرا فائدہ تعظیم کا ارادہ ہے جیسے "وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" "أُولٰئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" اور "وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ"

سوم اہانت اور تحقیر کا قصد ہے، جیسے "أُولٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ" اور "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ الخ"

چہارم وہاں کا اشتباہ کا ختم کر دینا جس جگہ ضمیر سے اس بات کا وہم ہوتا ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے جیسے "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ" اگر یہاں "تُؤْتِيهِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کا رجوع پہلے ملک کی طرف ہے جو کہ "مَالِكَ الْمُلْكِ" میں ہے۔ یہ بات ابن الخشاب نے بیان کی ہے اور قولہ تعالےٰ "يَظُنُّونَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ" میں اگر خدا تعالیٰ "عَلَيْهِمْ دَائِرَتُهُ" فرماتا تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر اللہ تعالےٰ کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "مِنْهُ" نہیں فرمایا تاکہ اس سے اخ کی طرف ضمیر کے لوٹنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذات خاص اس پیمانہ کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورتِ واقعہ اس طرح نہ تھی کیونکہ یوسف ؑ کا خود ہی پیمانہ کے تجسس میں مصروف ہونا ان کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہٰذا یہاں پر لفظ ظاہر کو اسی بات کی نفی کے لئے دوبارہ لایا گیا۔ اور "وِعَائِهِ" اس واسطے نہیں کہا تاکہ ضمیر کے یوسف ؑ کی طرف لوٹنے کا وہم نہ ہو کیونکہ "اِسْتَخْرَجَهَا" کی ایک ضمیر ان کی طرف عائد ہو چکی ہے۔

پنجم یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی بارعب اور ہیبت دلانے کا اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرعوب کر دیا جائے، جیسے تم کہتے ہو کہ "الخليفة امير المؤمنين يأمرك بكذا" یعنی خلیفہ امیر المومنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں۔ اور قرآن میں اس کی مثال "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلٰى أَهْلِهَا" اور "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ" ہے

ششم مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیہ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"

ساتواں فائدہ ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے، جیسے "اَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ؕ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ" "قُلْ سِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ" "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْـًٔا مَّذْكُوْرًا اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ"۔

آٹھواں فائدہ یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً "وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ" اس میں "مِنْهَا" نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنّت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ ظاہر سے وصف کی طرف توصّل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ" کہ اللہ تعالےٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول "اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ" کے ذکر کرنے کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِيْ" اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں مذکورہ آیت میں صفات کا اجراء منظور تھا تاکہ ان اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ اِن صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو اس وجہ سے کہ ضمیر کو موصوف نہیں قرار دیا جا سکتا یہ بات ممکن نہ تھی۔

دسواں فائدہ یہ ہے کہ اس طرح حکم کے علّت ہونے (سببیہ) پر تنبیہ کی جاتی ہے۔ مثلاً "فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ" یہاں پر خدا تعالےٰ نے "لَهُمْ" (ضمیر) نہیں ارشاد فرمایا۔ کیونکہ اس سے یہ خبر دینی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت رکھے گا وہ کافر ہے اور اللہ تعالےٰ تو اس سے اس کے کفر ہی کی وجہ سے دشمنی رکھتا ہے۔ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ كَذَّبَ بِاٰيٰتِهٖ ؕ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُوْنَ۔ وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا" اسی کی مثالیں ہیں۔

گیارھویں عموم کا قصد ہے مثلاً "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ" یہاں اِنّھا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اس سے خاص متکلّم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے اور اسی کی مثال قولہ تعالےٰ "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا

ہے۔

بارھویں خصوص کا قصد ہے مثلاً " وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ "
اِس جگہ تم سے یہ تصریحاً نہیں کہا کہ وہ بات اسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیرھویں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جُملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے، مثلاً " فَاِنْ یَّشَاِ اللّٰہُ یَخْتِمْ عَلٰی قَلْبِكَ وَیَمْحُ اللّٰہُ الْبَاطِلَ " یہاں پر " وَیَمْحُ اللّٰہُ " حکمِ شرط میں داخل نہیں بلکہ وہ استیناف (ازسرِ نو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔

چودھواں فائدہ متجانس کلمات کی رعایت کرنا ہے اور اِس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ تا آخر سورۃ " اِس بات کو شیخ عزّالدین نے ذکر کیا ہے، اور ابن الصائغ نے اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ " خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ " کو پیش کیا ہے کہ اِس کے بعد اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے " عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰی " یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مُراد ہے اور دوسرے انسان سے آدم ؑ مُراد ہیں یا وہ شخص جو لکھنا جانتا ہو، یا ادریس ؑ اور تیسرے انسان سے ابوجہل مُراد ہے۔

پندرھواں امر ترصیع اور ترکیب میں الفاظ کے ہموزن ہونے کی رعایت کرنا ہے یہ بات بعض علماء نے قولہ تعالےٰ " اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىھُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىھُمَا الْاُخْرٰی " کے تحت ذکر کی ہے۔

سولھواں یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا محتمل ہو جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ " اَتَیَآ اَھْلَ قَرْیَۃِۨ اسْتَطْعَمَآ اَھْلَھَا " ہے۔ اگر اس جگہ " اِسْتَطْعَمَاھَا " کہا جاتا تو یہ اس واسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضر اور موسیٰ ؑ نے گاؤں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا یا " اِسْتَطْعَمَاھُمْ " کہا جاتا تو اس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ " اِسْتَطْعَمَا " قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں، اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو جو قریہ کی طرف لوٹے اور یہ بات ظاہری طور پر تصریح کئے بغیر اور کسی طرح ممکن نہیں۔ علّامہ سُبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اس نے اس آیت کے متعلق ان سے کیا تھا اسی طرح جواب دیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ؎

اَسَیِّدُنَا قَاضِی الْقُضَاۃِ وَمَنْ اِذَا بَدَا وَجْھُہٗ اسْتَحْیٰ لَہُ الْقَمَرَانِ

ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رُخِ تاباں کے روبرو شمس و قمر شرمندہ ہوتے ہیں۔

وَمِنْ كَفِّهٖ يَوْمَ النَّدٰى وَيَرَاعِهٖ　عَلٰى طِرْسِهٖ بَحْرَانِ يَلْتَقِيَانِ

سخاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے اِن کے پرچۂ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں۔

وَمَنْ اِنْ دَجَتْ فِي الْمُشْكِلَاتِ مَسَائِلٌ　جَلَاهَا بِفِكْرٍ دَائِمِ اللَّمَعَانِ

وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ اپنے روشن دماغ اور تیز فہم سے اُن کو روشن کر دیتے ہیں۔

رَاَيْتُ كِتَابَ اللّٰهِ اَكْبَرَ مُعْجِزٍ　لِاَفْضَلِ مَنْ يَهْدِيْ بِهِ الثَّقَلَانِ

میں نے کتاب اللہ کو اس ذاتِ عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا۔ جس کے ذریعہ سے ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ جُمْلَةِ الْاِعْجَازِ كَوْنُ اخْتِصَارِهٖ　بِاِيْجَازِ اَلْفَاظٍ وَبَسْطِ مَعَانٍ

کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اس کا اختصار ہے کہ اُس کے لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے۔

وَلٰكِنَّنِيْ فِي الْكَهْفِ اَبْصَرْتُ اٰيَةً　بِهَا الْفِكْرُ فِيْ طُوْلِ الزَّمَانِ عَيَانٌ

مگر میں نے سورۂ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصۂ دراز سے فکر درماندہ ہو گئی ہے۔

وَمَا هِيَ اِلَّا "اِسْتَطْعَمَا اَهْلَهَا" فَقَدْ　نَرٰى "اِسْتَطْعَمَاهُمْ" مِثْلَهٗ بِبَيَانٍ

وہ آیت "اِسْتَطْعَمَا اَهْلَهَا" ہے کہ ہم بیانِ مفہوم میں "اِسْتَطْعَمَاهُمْ" کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں۔

فَمَا الْحِكْمَةُ الْغَرَّاءُ فِيْ وَضْعِ ظَاهِرٍ　مَكَانَ ضَمِيْرٍ اِنَّ ذَاكَ لَشَانٌ

آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمر رکھنے کے یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے۔

فَاَرْشِدْ عَلٰى عَادَاتِ فَضْلِكَ حَيْرَتِيْ　فَمَا لِيْ بِهَا عِنْدَ الْبَيَانِ يَدَانِ

اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت و واماندگی ختم کیجئے کیونکہ بیان کے وقت میں اُس کی تفسیر سے عاجز رہتا ہوں۔

تنبیہ

اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں اس کے بلفظہٖ اعادہ کرنے کی بہ نسبت زیادہ بہتر ہے جیسا کہ "اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ" "اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا" اور اسی طرح دیگر آیتوں میں پایا

جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ "مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ "اللہ" کے لفظ سے کیا کیونکہ اور مخلوقات کو چھوڑ کر انسان کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع ہونا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ تا قولہ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ" اور اسم ظاہر کا دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے زیادہ بہتر ہے کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور طول کلام کے بعد اظہار اسم اس کی ضمیر لانے کی بہ نسبت یوں زیادہ بہتر ہوتا ہے کہ ذہن اس چیز کے سبب سے مشغول نہیں رہتا جس پر ضمیر کو لٹے اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا وہ سامع کے ذہن سے نکل نہیں سکتی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ" اور یہ بات اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ" کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ہے ایغال جس کو امعان بھی کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ ہے کہ "کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں"۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے مگر اس قول کی تردید اس کے قرآن میں واقع ہونے سے ہو جاتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ" یہاں قولہ تعالیٰ "وَهُمْ مُهْتَدُونَ" ایغال ہے اس لئے کہ اگر اس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے کیونکہ رسول لامحالہ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر ابھارنے اور ان کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا مبالغہ مقصود تھا لہٰذا اس کو بڑھایا گیا۔

ابن ابی الاصبع نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ "إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ اس سے ان کے نفع نہ اٹھانے میں مبالغہ کرنا مقصود ہے۔ "وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ" اس میں مومنین کی مدح کے زائد معنی پائے جاتے ہیں اور بہ طور تعریض یہود کی مذمت بھی کیونکہ وہ یقین سے بعید تھے۔ قولہ تعالیٰ "وَإِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ" لیس مِثْلَ مَا الخ" ایغال ہے کیونکہ یہ اس وعدہ کی سچائی کے معنی پر زائد ہے، اس لئے کہ

یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بداہتاً معلوم ہے اس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔
پندرھویں نوع تذییل ہے یہ اس کا نام ہے کہ ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے، یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے اور پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے لئے آتا ہے تاکہ جس شخص نے جملۂ اولی کو نہیں سمجھا ہے اس پر معنی کو ظاہر کر دے، اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اس کے ذہن میں اس کو مرتسم کر دے۔ مثلاً "ذٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ" اور "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ" میں ہے۔
سولھویں نوع ہے، طرد اور عکس، طیبی نے کہا ہے کہ طرد اور عکس اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر (تصدیق) کرتا ہو اور یا اس کے برعکس ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تا قولہ تعالیٰ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ" کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق (حکم)، ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفعِ جناح کے مفہوم کی تقریر و تائید و تصدیق کرتا ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔" میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صنعت میں اس نوع کے مقابل احتباک کی نوع ہے۔
سترھویں نوع ہے تکمیل۔ اس کا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلافِ مقصود ہونے کا وہم پیدا کرتا ہو، کوئی ایسی بات بیان کی جائے جو کہ اس وہم کو ختم کر دے مثلاً "أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ" کہ اگر اس جگہ محض "أَذِلَّةٍ" پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات ان کی کمزوری کی وجہ سے ہے لہٰذا اس وہم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "أَعِزَّةٍ" کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" کہ اگر اس میں صرف "أَشِدَّاءُ" پر اکتفا کیا جاتا تو اس سے وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ یہ بات ان کی بدمزاجی کے سبب سے ہے۔ "تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ" اور "لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ" احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب

نسبتِ ظلم کا وہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال "فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ" ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ" ہے کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب "عروس الافراح" میں ہے کہ "پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گو اس کے فی نفسہٖ ایک معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہّم رفع کر دیا ہے۔"

اٹھارھویں نوع ہے تتمیم۔ تتمیم اس کو کہتے ہیں کہ کلام میں جو غیر مراد کا وہم نہ پیدا کرتا ہو ایک فضلہ (متعلق جملہ) اس طرح کا لایا جائے جو کسی نکتہ اور فائدہ پر مشتمل ہو جیسے مبالغہ وغیرہ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ" میں "عَلَىٰ حُبِّهِ" متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کو کھانا کھلانا بہت ہی بڑے ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ" میں "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" کا جملہ تتمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت عمدہ تتمیم ہے۔

انیسویں نوع ہے استقصار۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلّم ایک معنی کو لے کر اس کا استقصار (کرید) کرے اور اس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کرے کہ اس میں اس کے تمام لوازم اور عوارض کو جمع کر دے تاکہ پھر کسی کو اس میں زبان کھولنے کی گنجائش باقی نہ رہے مثلاً قولہ تعالیٰ "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف "جَنَّةٌ" ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ کافی تھا۔ مگر اس نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کی تفسیر میں "مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ" (کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر "تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" (اس کے

نیچے نہریں بہہ رہی ہیں) کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکملۂ وصف کے طور پر ارشاد فرمایا "فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ" (اس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں) اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سب کو بیان کر دیا تاکہ اس کی تباہی پر سخت رنج و تاسّف ہو سکے۔ اور اس کے بعد مالکِ باغ کی صفت میں فرمایا "وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ" (اور اس کا بڑھاپا آگیا ہو) پھر ایسی بات کے ساتھ جو مصیبت کی بڑائی کا موجب ہوتی ہے اس میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالکِ باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد فرمایا کہ "وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ" (اور اُس کے اولاد بھی ہے) مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذرّیت کی صفت "ضُعَفَاءُ" کے ساتھ بیان کر دی بعد ازاں باغ کے تباہ ہونے کا ذکر کیا جو کہ اس مصیبت زدہ شخص کا تمام و کمال سرمایہ اور بسر اوقات کا ذریعہ تھا اور چشم زدن میں اس کے ہلاک ہونے کو بیان فرماتے ہوئے کہا "فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ" (پھر اس پر بگولا آئے) مگر چونکہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے جلدی ہلاکت نہیں ہو سکتی اس واسطے "فِيهِ نَارٌ" (اس میں آگ ہے) فرمایا اور اس پر ہی بس نہیں کیا بلکہ اس کے جل جانے کی خبر دیدی کیونکہ یہاں احتمال ہو سکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی، اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کی وجہ سے وہ آگ اُس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہٰذا اس احتمال سے احتراس کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا "فَاحْتَرَقَتْ" (یعنی پھر وہ جل گئی) غرض یہ ایک کلام ہے جس میں اُس کے ذاتی اوصاف، لوازم اور عوارض کا پُورا پُورا استقصاء پایا جاتا ہے۔

ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ "استقصاء، اور تتمیم اور تکمیل اِن تینوں کے درمیان حسب ذیل فرق ہے:۔

تتمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمّل ہو جاتے ہیں۔

تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔

اور استقصاء کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اس معنی کے لوازم، عوارض، اوصاف اور اسباب کی چھان بین کر کے تمام ان باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے جن پر اس معنی کے متعلق خیال جا سکے، یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کا موقعہ نہیں رہتا ہے"۔

بیسویں نوع ہے اعتراض۔ قدامہ نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔ اعتراض

اِس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفعِ ابہام کے سوا کسی اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زیادہ جملے اس طرح کے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ" اس جگہ قولہ تعالےٰ "سُبْحَانَهُ" اللہ کے بیٹیاں ہونے سے اس کی تنزیہ اور اللہ تعالےٰ کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری اور ذلت کے لئے جملۂ معترضہ کے طور پر لایا گیا ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ" میں "اِنْ شَآءَ اللّٰهُ" کا جملہ، جملۂ معترضہ ہے اور حصولِ برکت کی غرض سے لایا گیا ہے۔

اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے "فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ - نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" اس جگہ قولہ "نِسَآؤُكُمْ" قولہ "فَأْتُوهُنَّ" کے ساتھ متصل ہے کیونکہ یہ اس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہیں، ان کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ کرنا اور پشت کی جانب سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "يَا اَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ وَيَا سَمَآءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ" اِس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں:-

(۱) وَغِيْضَ الْمَآءُ (۲) وَقُضِيَ الْاَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ۔

کتاب **اقصی القریب** میں ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ امور مذکورہ کا بہ طور جملۂ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے درمیان واقع ہونے کا وثوق ہے اِس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا واضح ہوگیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر اعتراض در اعتراض ہے یعنی معترضہ جملوں کے درمیان بھی جملۂ معترضہ آیا ہے، اس واسطے کہ "وَقُضِيَ الْاَمْرُ" "وَغِيْضَ الْمَآءُ" اور "وَاسْتَوَتْ" کے دونوں جملوں کے مابین جملۂ معترضہ واقع ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ "اِسْتِوَآء" کا حصول پانی خشک ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ ۝ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝ ذَوَاتَآ اَفْنَانٍ ۝ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝ فِيْهِمَا عَيْنٰنِ تَجْرِيٰنِ ۝ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝ فِيْهِمَا مِنْ

کُلِّ فَاکِھَۃٍ زَوْجٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَاۤءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ مُتَّکِئِیْنَ عَلٰی فُرُشٍ بَطَاۤئِنُھَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ط وَجَنَا الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَاۤءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝" میں "عَلٰی فُرُشٍ" تک جس قدر عبارت ہے اس میں سات معترضہ جملے اُس وقت آتے ہیں جب کہ اس کا اعراب "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ" سے حال قرار دیا جائے۔ اور اعتراض در اعتراض واقع ہونے کی مثالوں میں سے قولہ تعالےٰ "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّہٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ اِنَّہٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ" ہو کہ یہاں قسم اور اس کے جواب کے بیچ میں قولہ تعالےٰ "وَاِنَّہٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ" جملہ معترضہ واقع ہے اور قَسَمٌ اور اس کی صفت (عَظِیْمٌ) کے درمیان قولہ تعالےٰ "لَوْ تَعْلَمُوْنَ" معترض ہو کر "مُقْسَمٌ بِہٖ" کی تعظیم، اس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو علم میں لانے کا فائدہ دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

طیبیؒ نے کتاب تبیان میں لکھا ہے "حُسنِ اعتراض کی وجہ بہتر فائدہ دیتا ہے اور اسی کے ساتھ اُس کا آنا ایک غیر مترقّب (جس کی امید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے لہٰذا وہ اس وقت ایک ایسی خوبی کی طرح ہوگی، جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اس کے حاصل ہونے اور آنے کی بھی خبر نہ ہو خود بخود آجائے اور حاصل ہو جائے۔

اکیسویں نوع ہے تعلیل: اور اس کا فائدہ تقریر (ایک بات ثابت کرنا) اور اَبلغیّت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوتی ہیں، جن کی علّت ان کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو اور قرآن میں بیشتر تعلیل اس طرح کی وارد ہے جو کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدّر ہوتی ہے جس کا جملۂ اُولیٰ خواہشمند تھا۔

تعلیل کے حروف یہ ہیں:۔ لَام، اِنَّ، اَنَّ، اِذْ، بَاء، کَیْ، مِنْ اور لَعَلَّ۔ ان کی مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں اور ان چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں ایک حکمت کا لفظ ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "حِکْمَۃٌۢ بَالِغَۃٌ" اعلیٰ درجہ کی حکمت، اور آفرینش کی غایت (علّتِ غائی) کا ذکر، جیسے قولہ تعالےٰ "جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاۤءَ بِنَاۤءً" اور "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِھٰدًا وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا"۔

نوع ۵۷ ستّاونؔ۔ خبر اور انشاء

اعلیٰ درجے کے علماء فنِ نحو اور علمِ بیان کے تمام عُلماء کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دوؔ قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ اور علماء کی ایک جماعت نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی حسب ذیل دسؔ قسمیں ہیں :-

ندا۱، سؤال۲، امر۳، شفاعت۴، تعجب۵، قسم۶، شرط۷، وضع۸، شک۹ اور استفہام۱۰۔

ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نوؔ قسمیں رکھی گئی ہیں کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی ساتؔ قسمیں ہیں۔ اس قول کے قائل نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔

اخفش نے کہا ہے کہ کلام کی چھ۶ قسمیں ہیں :- خبر۱، استخبار۲، امر۳، نہی۴، ندا۵ اور تمنی۶

بعض علماء اس سے بھی ایک قسم کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں :- خبر۱، امر۲، تصریح۳، طلب۴ اور ندا۵۔

پھر ایک جماعت کے نزدیک خبر۱، استخبار۲، طلب۳ اور ندا۴ چار ہی قسمیں ہیں۔

جمہور علماء نے محض تین قسمیں، خبر۱، طلب۲ اور انشاء۳ قرار دی ہیں جن کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق و تکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔

اوّل یعنی اگر اس میں احتمالِ تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر۱ ہے۔

اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اس کے معنی اس کے لفظ سے مقترن (وابستہ) ہوں گے تو وہ انشاء۲ ہے۔

اور جب اس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اس سے متاخر رہیں، تو وہ طلب۳ ہے

اہلِ تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے۔ کیونکہ لفظ اِضرِب کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں۔ لیکن وہ ضرب جو اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب سے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

علماء کا خبر کی تعریف میں اختلاف ہے۔

ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔

دوسرا قول ہے کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلا کسی مزید غور و فکر کے انشاء اور خبر کے درمیان فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے۔

اکثر علماء یہ کہتے ہیں کہ نہیں خبر کی جامع و مانع تعریف کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ قاضی ابو بکر اور معتزلی علماء کہتے ہیں کہ "خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو"۔ اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی ابو بکر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ گو اللہ تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اِس تعریف کا اطلاق صحیح ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ "جس کلام میں تصدیق و تکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورۂ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے"۔

ابو الحسن بصری کا قول ہے "جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے"۔ اِس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس طرح تو لفظ "قُم" صیغۂ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے اور تعریف جامع و مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہے۔

کہا گیا ہے کہ "جو کلام بنفسہٖ کسی نہ کسی امر کی اضافت از روئے نفی و اثبات کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے"۔ اور پھر یوں بھی اس کی تعریف کی جاتی ہے کہ "جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر کہلاتا ہے"۔

بعض متاخرین کہتے ہیں "انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو"۔

اور جن علماء نے کلام کا انحصار صرف تین ۳ قسموں میں کیا ہے ان میں سے بعض کا بیان ہے کہ "کلام اگر اپنی وضع کے اعتبار سے کسی طلب کا فائدہ دے گا تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ یا ماہیت کے ذکر کی طلب کرے یا اس کی تحصیل کا خواہشمند ہو، اور یا اس سے باز رہنے کو طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام، دوسرا امر اور تیسرا نہی ہے لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو تو اگر وہ صدق و کذب کا محتمل نہ ہو تو اُسے تنبیہ اور انشاء

کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ تم اسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطّلع کرتے ہو اور اس بات کے بغیر کہ وہ کلام خارج میں موجود ہو، تم نے اس کو انشار (یعنی از سرِ نو صورت پذیر) کیا ہے۔ اس میں یہ سب صورتیں برابر ہیں خواہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو، جیسے تمنّی، ترجّی، ندار، اور قسم میں ہے یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو، جیسے "اَنْتِ طَالِقٌ" میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال مِنْ حَیْثُ ھُوَ (وہ کلام اپنے محتملِ صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) رکھتا ہو تو وہ خبر ہے۔

فصل

خبر کا مقصود مخاطب کو کسی بات کا فائدہ پہنچانا ہے، یعنی کسی بات کا اُس کے علم میں لانا ہو بعض اوقات خبر امر کے معنی میں بھی ہوا کرتی ہے۔ جیسے "وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ" اور "وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ" اور نہی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے مثلاً "لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَھَّرُوْنَ" اور دُعار کے معنی میں بھی، جیسے "وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے "تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَھَبٍ وَّتَبَّ" کہ یہ ابولہب کے حق میں دُعائے بد ہے اور ایسا ہی قولہ تعالےٰ "قَاتَلَھُمُ اللّٰہُ۔ غُلَّتْ اَیْدِیْھِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا" بھی ہے اور علمار کی ایک جماعت نے قولہ تعالےٰ "حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقینِ مدینہ کے حق میں بد دُعا ہے اس لئے کہ اُن کے دل معرکۂ اُحد میں جنگ کرنے کے لئے آمادہ نہ تھے۔

ابن العربی رح کی مذکورہ بالا علمار کے ساتھ اُن کے اِس قول میں کہ "خبر امر اور نہی کے معنی میں بھی آتی ہے" نزاع اور بحث رہی ہے۔ ابن العربی رح نے قولہ تعالےٰ "فَلَا رَفَثَ" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ "رَفَثُ" کے پائے جانے کی نفی نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت کی نفی ہے، کیونکہ بعض لوگوں سے رَفَثُ وجود میں آتا ہے اور اللہ تعالےٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہٰذا اب یہ نفی رَفَثُ کے وجودِ شرعی کی طرف راجع ہوگی، نہ کہ اس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ" ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اِس واسطے کہ

ہم کو بعض مطلّقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں جو تربّص (انتظارِ عدّت) نہیں کرتیں۔ لہٰذا نفی کا تعلّق لامحالہ شرعی حکم کی طرف ہوگا وجودِ حسّی کی طرف نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعا "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" بھی ہے اس سے مُراد یہ ہے کہ "از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہٰذا اگر کوئی اس کو ناپاکی کی حالت میں چھوئے گا تو وہ حکمِ شرع کی خلاف ورزی کرے گا"

ابن العربی کا قول ہے "اور یہ ایسا دفینہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کرسکے اور کہنے لگے کہ خبر نہی کے معنی میں آتی ہے" حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہوگا کیونکہ یہ دونوں اَمر یعنی خبر اور طلب (نہی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم مُتباین ہیں"

فرع

صحیح ترین قول کے اعتبار سے تعجّب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کا قول ہے، "تعجّب ایک شئے کو اس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے" ابن الصائغ کا بیان ہے "تعجّب نام ہے اس صفت کے عظیم تر کرنے کا جس کے ساتھ متعجب مِنہ کو اس کے مانند اُمور سے ممتاز بنایا گیا ہو" زمخشری کا قول ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے کیونکہ تعجّب اسی شئے پر ہوتا ہے جو اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہوتی ہے۔ رُمّانی کا بیان ہے "تعجّب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوتا ہے اس لئے کہ لوگوں کو عادۃً اُسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے جس کا سبب معلوم نہیں ہوتا ہے لہٰذا ہر ایسی چیز جس کا سبب مُبہم ہو، اس پر تعجّب بہتر ہوگا" وہ کہتا ہے "اور تعجب کی اصل انہی معنی کے لئے مخصوص ہے جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظِ تعجب صرف اِس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، مجازاً تعجب کہلاتا ہے اور ابہام ہی کی وجہ سے نِعْمَ کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اس کا استعمال تفخیم (بڑائی ظاہر کرنے) کی غرض سے کیا گیا، تاکہ تفسیر تفخیم کے طریقہ پر اضمار قبل الذکر کے ساتھ آئے۔ پھر چند صیغے تعجب کے لئے اسی کے لفظ سے بنائے گئے جو مَا أَفْعَلَ اور أَفْعِلْ بِہٖ ہیں۔ اور چند صیغے دیگر الفاظ سے وضع ہوئے ہیں۔ مثلاً "كَبُرَ" وغیرہ جیسے قولہ تعا "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ" اور "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ" اور "كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ" میں ہیں۔

قاعدہ۔ محققین نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو اس کا تعلق مخاطب سے ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَمَآ اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی ان لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گو یہ استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی بھی آمیزش ہوتی ہے اور اللہ تعالےٰ اس بات سے منزّہ ہے، اسی لئے علماء کی ایک جماعت اللہ تعالےٰ کے حق میں تعجب کے بجائے تعجیب کا لفظ استعمال کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر اللہ تعالےٰ اپنی طرف سے مخاطبوں کو تعجب میں ڈالتا ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالےٰ کی طرف سے دُعا اور ترجّی کا آنا ہے اور یہ بات صرف اہلِ عرب کے فہم مطلب کی غرض سے کہی گئی ہے۔ گویا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری زبان میں ایسا کہنا واجب ہے۔"

اسی وجہ سے سیبویہؒ نے قولہ تعالےٰ "لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی امید اور توقع پر جاؤ۔" اور قولہ تعالےٰ "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" اور "وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ" کے بارے میں کہا ہے کہ "اس کو دُعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت بُرا ہے مگر اہل عرب چونکہ اپنی زبان میں ایسا ہی بولتے تھے اور قرآن کا نزول اُنہی کی لغت میں ہوا ہے، انہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی ہے اس لئے گویا اُن سے "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بات محض شریروں اور ہلاکت میں پڑنے والوں کے واسطے بولی جاتی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو ہلاکت میں داخل ہوئے۔

فرع ۔ خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعدہ اور وعید بھی ہے۔ مثلاً "سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ" اور "وَسَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا" مگر ابن قتیبہؒ کے کلام میں ایسی بات معلوم ہوتی ہے جس سے اس کے انشاء ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

فرع ۔ نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک نصف حصہ ہے۔[1]

نفی اور جحد کے درمیان اتنا فرق ہے کہ جحد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جحد نہیں کہتے اور اگر وہ کاذب ہو تو اس کو جحد اور نفی دونوں لفظوں سے تعبیر کر لیتے ہیں اس واسطے کہ ہر ایک جحد نفی ہو سکتی ہے مگر ہر ایک نفی جحد نہیں ہو سکتی۔ اس بات

[1] یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے۔

کو ابو جعفر نحّاس اور ابن الشجری وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ نفی کی مثال ہے "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ"۔ اور جحد کی مثال فرعون اور اس کی قوم کا آیاتِ موسیٰؑ کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ"۔

نفی کے ادوات (حروف) لَا۔ لَاتَ۔ لَيْسَ۔ مَا۔ إِنْ۔ لَمْ اور لَمَّا ہیں۔ اِن کے معنی پچھلے اَدوات کی نوع میں گزر چکے اور ان الفاظ کے باہمی فرقوں کو بھی اسی جگہ بتا دیا گیا ہے۔ ہم اس مقام پر ایک اور فائدہ بھی نقل کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ، خُوَیی نے کہا ہے کہ "اَدواتِ نفی میں سے اصل حرف صرف لَا اور مَا دوٗ ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانۂ گزشتہ (ماضی) ہیں ہوگی اور یا زمانۂ آئندہ (مستقبل) ہیں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زیادہ ہوتا ہے۔ پھر حرفِ لَا بہ نسبت حرفِ مَا کے خفیف تر ہے۔ لہٰذا اَخفّ کو اکثر کے لئے وضع کیا۔ اِس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہٰذا اب نفی کی چار قسمیں ہوگئیں اور ان کے واسطے مَا اور لَمْ اور لَنْ اور لَا چار کلمات اختیار کئے گئے اور باقی دوٗ کلمے اِنْ اور لَمَّا اصل کلمے نہیں ہیں پس مَا اور لَا ماضی اور مُستقبل دونوں زمانوں میں باہم مقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لَا اور مَا سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنیً زمانۂ ماضی میں نفی کے واسطے چنانچہ لَا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اس میں سے حرف لَام اور مَا جو نفی ماضی کے لئے ہے اُس میں سے حرف مِیم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کر دیا کہ لَمْ میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لَام کو مِیم پر مقدّم کرنے میں یہ اشارہ ہے کہ نفی کی اصل حرف لا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرفِ لَا کے ساتھ آتی ہے۔ مثلاً "لَمْ يَفْعَلْ زَيْدٌ وَلَا عَمْرٌو"۔ اور باقی رہا لَمَّا تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہنے والے نے کہا لَمْ اور مَا تاکہ اس سے ماضی میں معنی نفی کی تاکید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں

(۱) بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ کسی شئے سے نفی کرنے کی صحت اِس بات پر موقوف ہے کہ

منفی عنہ بھی اُسی شے کے ساتھ متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگارِ عالم کے ارشاد " وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ "، " وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا " اور " لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ " اور اسی طرح کی دوسری نظیروں سے رَدّ ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ ایک چیز سے کسی چیز کی نفی کرنا کبھی اِس لئے ہوتا ہے کہ وہ شئے اس منفی عنہ شئے میں ازروئے عقل شمار کے قابل نہیں ہوتی۔ اور کبھی یہ نفی اس لئے ہوتی ہے کہ وہ شئے منفی باوجود امکانِ وقوع کے شئے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوتی ہے اور کبھی ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال " وَمَا جَعَلْنٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ " ہے۔ یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی مثال ہے " لَا يَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا " یعنی وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے، اِس لئے اُن سے الحاف (گڑگڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ " مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ " ہے یعنی ان کے کوئی شفیع ہی نہیں۔ " فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّٰفِعِيْنَ " یعنی اُن کے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت ان کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ " فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِيْنَ " ہے اور اس نوع کا نام اہل بدیع کی اصطلاح میں " نفی شئی بایجابہٖ " رکھا گیا ہے اور ابن رشیق رح نے اس کی تعریف یہ کی ہے " کلام اپنے ظاہر سے ایک شئے کا ایجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اس شئے کی نفی پیدا ہوتی ہو اس طرح سے کہ وہ کلام اس شئے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب شئے کا سبب ہے۔ مثلاً اس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرنا جب کہ وہ باطن میں منفی ہے "۔ کسی اَور عالم نے اِسی مفہوم کو اِن الفاظ میں ادا کیا ہے کہ " ایک شئے کی نفی مقید کی صورت میں کی جائے مگر مراد ہو مطلق نفی، تاکہ نفی میں بھی مبالغہ اور تاکید پیدا کی جائے اسی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ " کہ خدائے تعالےٰ کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی بُرہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا اور قولہ تعالےٰ " وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ حَقٍّ " کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق ہو سکنے کے سوا کسی اور طرح ممکن ہی نہیں۔ اور قولہ تعالےٰ " رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا " حالانکہ در اصل آسمان کا سائبان بلا کسی سُتون کے قائم ہے "۔

(۳) کبھی نفی سے ایک شئے کا وصف کامل نہ ہونے اور اس کا کوئی ثمرہ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی براہِ راست نفی مراد ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالےٰ اہل دوزخ کی حالت بیان

کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے کہ " لَا یَمُوْتُ فِیْھَا وَلَا یَحْییٰ " اِس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کردی گئی ہے اِس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اس سے نفی کردی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے۔ اسی طرح قولہ " وَتَرَاھُمْ یَنْظُرُوْنَ اِلَیْكَ وَھُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ " ہے۔

مُعتزلہ نے اسی آیت سے دیدارِ الٰہی کی نفی پر حُجّت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ " اِلیٰ رَبِّھَا نَاظِرَۃٌ " میں " اِبصار " " نظر کرنا " (دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے مگر ان کا یہ قول اس طرح رَد بھی کردیا گیا ہے کہ دیدارِ الٰہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ اللہ تعالےٰ کو اُس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے اور یہ نہ ہوگا کہ وہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں[1]۔ اور قولہ تعالےٰ " وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرَاہُ مَالَہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَاشَرَوْا بِہٖ اَنْفُسَھُمْ لَوْکَانُوْا یَعْلَمُوْنَ " میں پروردگار جلّ شانہٗ نے پہلے تاکید قسمی کے طریقہ پر اُن لوگوں کا وصفِ علم بیان فرماکر آخر میں ان کے علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے اس وصف کی ان سے نفی کردی۔ یہ بات سکاکیؒ نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ حقیقت کے برعکس مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے۔ مگر اس قول پر قولہ تعالےٰ " وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللہَ رَمیٰ " سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے۔ اس کا جواب اِس طرح سے دیا گیا ہے کہ اِس جگہ رَمی سے وہ چیز مُراد ہے جو اس پر مترتب ہوتی ہے اور وہ شے اُسی رَمی کا کفار تک پہنچنا ہے۔ لہٰذا یہاں جس چیز پر نفی کا وُرود ہوا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اِس اعتبار سے تقدیر عبارت " مَارَمَیْتَ خَلْقًا اِذْ رَمَیْتَ کَسْبًا یا مَارَمَیْتَ اِنْتِھَاءً اِذْ رَمَیْتَ اِبْتِدَاءً " ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوتی ہے اور کبھی امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مُراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مُبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امرِ اوّل کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ تَوْصِیَۃً " اور قولہ تعالیٰ " فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ رَدَّھَا " نیز قولہ تعالیٰ " فَمَا اسْطَاعُوْا اَنْ یَّظْھَرُوْہُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَہٗ نَقْبًا " میں ہے اور نفی امتناع کی نظیر، قولہ تعالےٰ " ھَلْ یَسْتَطِیْعُ رَبُّكَ " ہے دونوں قرار توں (یا اور تا کے ساتھ ہونے) کے لحاظ سے یعنی کیا خدائے تعالےٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ " کیا تم ہماری بات منظور کرکے اللہ تعالےٰ سے مائدہ نازل کرنے کی استدعا کروگے؟ کیونکہ

[1] یعنی وہ خدا کی طرف منہ کئے ہوں گے، کوئی چیز انھیں نظر نہیں آئے گی۔ ۱۲

ان لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدائے تعالےٰ مائدہ نازل کرنے پر قادر ہے اور (حضرت) عیسیٰ ؑ کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور مشقّت اور کُلفت میں مُبتلا ہونے کی مثال ہے "اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دِقّت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ

عام کی نفی، خاص کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ لفظ سے مفہوم کا زیادہ ہونا حصُولِ لذّت کا مُوجب ہے اور یہی وجہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی سے اَحْسَنُ ہوتی ہے اور خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اوّل یعنی عام کی نفی کی مثال قولہ تعالےٰ "فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اضاءَت کے بعد بضوءِھم اس لئے نہیں فرمایا کہ نُور ضوء کی بہ نسبت زیادہ عام ہے کیونکہ نُور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے مگر ضوء خاص طور پر نورِ کثیر کے لئے بولا جاتا ہے اسی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے ارشاد فرمایا "هُوَ الَّذِىْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا"۔ غرضکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے؛ اور اس طرح نور ضوء کی بہ نسبت خاص ہے لہٰذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہے۔ مگر اس کا برعکس نہیں، یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ یہاں اللہ تعالےٰ کا مقصد یہ ہے کہ ان لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرما دے اور اسی واسطے اللہ تعالےٰ شانہٗ نے اِس آیت کے بعد فرمایا "وَتَرَكَهُمْ فِىْ ظُلُمَاتٍ"۔ اور اسی قسم کی مثال "لَيْسَ بِىْ ضَلَالَةٌ" بھی ہے کہ یہاں "وَقَالُوْا اِنَّا لَنَرَاكَ فِىْ ضَلَالٍ" کی طرح ضَلَالٌ نہیں کہا کیونکہ وہ "ضَلَالَةٌ" کی نسبت زیادہ عام ہے اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ ہے اور اسی طرح کی نفی کو دوسرے الفاظ میں اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشُبہ جنس کی نفی اور اَدنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری صورت یعنی خاص کے ثبوت کی عام کے ثبوت پر دلالت کرنے کی مثال، قولہ تعالےٰ "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ" ہے۔ یہاں حق سُبحانہٗ وتعالےٰ نے "طُوْلُهَا" نہیں کہا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) بہ نسبت طول کے خاص چیز ہے اور ہر ایک ایسی چیز جس میں عرض ہو گا طول بھی اس میں ضرور ہو گا۔ مگر اس کا برعکس نہیں ہو سکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے

کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کو لازم نہیں۔ دو آیتوں (۱) "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ" (۲) "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" سے بے شک اِس قاعدہ میں اشکال پیدا ہوتا ہے۔ پہلی آیت میں جو اشکال ہے اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، از اں جملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظَلَّامًا کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے، لیکن یہاں اس کو "عَبِيْد" کے مقابلہ میں لایا گیا ہے، اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ اِس سے یہ بات مترشح (معلوم) ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے دوسری جگہ "عَلَّامُ الْغُيُوْبِ" کہہ کر فعّال کے صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے اور ایک دوسری آیت میں "عَالِمُ الْغَيْبِ" فرما کر صیغۂ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ظلم کثیر کی نفی اِس لئے فرمائی تاکہ اس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی بھی بداہتہً ہو جائے۔ اِس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اس سے فائدہ اُٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے، پس جب زیادہ فائدہ کے باوجود ظلم کثیر کو ترک کردے تو پھر ظلم قلیل کو بدرجۂ اولیٰ ترک کرے گا۔

جواب سوم یہ ہے کہ ظَلَّامًا یہاں نسبت کے لئے ہے۔ یعنی اُس کا اصل مُدعا "ذِیْ ظُلْمٍ" ہے۔ اِس بات کو ابن مالک نے محققین سے نقل کیا ہے۔

جواب چہارم یہ ہے کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں ہے بلکہ فاعل کے معنی میں آیا ہے اور کثرت کے معنی سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم یہ ہے کہ اگر کم سے کم ظلم بھی اللہ تعالےٰ سے ہو تو وہ بھی بہت ہو جائے گا جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ "جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے"۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اس سے لَيْسَ بِظَالِمٍ۔ لَيْسَ بِظَالِمٍ۔ لَيْسَ بِظَالِمٍ۔ مُراد لیا ہے اور اس سے نفی میں تاکید مقصود ہے اور اس کو "لَيْسَ بِظَلَّامٍ" سے تعبیر کیا ہے۔

ساتواں جواب ہے کہ یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے ظَلَّامٌ کہا تھا اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب ہوتی ہے اس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔

آٹھواں جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی صفات میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بہ حالتِ اثبات یکساں رہتے ہیں، ان میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا۔ چنانچہ نفی میں بھی اِسی امر کی پابندی کی گئی ہے۔

نواں جواب یہ ہے کہ یہاں مقصد تعریض ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں

پر سخت ظلم کرتے ہیں" اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے اور مزید بریں اس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اس میں آیتوں کے سروں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ

"کتاب الیاقوتہ" کے مؤلف کا بیان ہے "ثعلب اور المبرد کا قول ہے کہ اہلِ عرب جس مقام پر دو کلاموں کے بیچ میں دو جحد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے "وَمَا جَعَلْنٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ" کہ اس کے معنی "اِنَّمَا جَعَلْنٰهُمْ جَسَدًا يَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ" ہیں یعنی ہم نے ان کو کھانا کھانے والے جسم بنایا، اور جہاں کہیں جحد آغازِ کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی جحد ہوتا ہے۔ مثلاً "مَا زَيْدٌ بِخَارِجٍ" میں ہے اور جب آغازِ کلام میں دو جحد ہوں تو ان میں سے ایک جحد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی رُو سے "مَا اِنْ مَّكَّنّٰكُمْ فِيْهِ" ہے۔

فصل

انشاء کی اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلبِ فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہے جو کہ ماسبق میں پہلی مرتبہ بیان ہوا ہو اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہٰذا جب تم دوبارہ اُسے دریافت کرو گے تو یہ استفسارِ دوم، استفہام کے نام سے موسوم ہوگا۔ یہ بات ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں لکھی ہے۔

ادواتِ استفہام، ہمزہ، ہل، ما، مَن، ایّ، کم، کیف، اَین، اَنّٰی، متٰی اور اَیّان ہیں اور ان کا بیان نوعِ ادوات میں گزر چکا ہے۔

ابن مالکؒ نے کتاب "المصباح" میں لکھا ہے "ہمزہ کے سوا باقی تمام حروف اسی کے نائب ہیں۔ اور چونکہ خارجی شئے کی صورت کے ذہن میں مُرتسم ہونے کی طلب کا نام استفہام ہے، اس واسطے جب تک اس کا صدور اس طرح کے شک کرنے والے سے نہ ہو جو کہ اِعلام (اطلاع دینے) کا مصدق ہے اس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو کیونکہ شک نہ کرنے والا جس وقت استفہام کرے گا تو اس کا یہ فعل تحصیلِ حاصل

ہوگا اگر وہ اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے۔ کسی امام کا قول ہے "قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوئی ہیں کہ مخاطب کو اس سے اثبات یا نفی کا علم حاصل ہے" اور کبھی اس کے علاوہ اور صورت میں بھی صیغۂ استفہام مجازاً استعمال ہو جاتا ہے۔

علامہ شمس الدین بن الصائغ نے اپنی کتاب "روض الافہام فی اقسام الاستفہام" میں لکھا ہے "اہلِ عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اس کی حقیقت سے خارج کر دیا ہے یا یہ کہ انھوں نے وہ معانی استفہام کو پہنا دیئے ہیں۔ استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں جیسا کہ صفّار کا خیال ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کو خاص سمجھتا ہے اور وہ معانی حسب ذیل ہیں:۔

اوّل۔ انکار۔ اس کے اندر نفی کے لحاظ سے استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کا مابعد منفی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ "اِلّا" حرفِ استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ" "وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ" اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ" میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے جس کے معنی "لَا يَهْدِي" ہوئے۔ اور اسی کی مثالیں ہیں، قولہ تعالیٰ "أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ" "أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا" یعنی لَا نُؤْمِنُ "أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ" "أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى" یعنی لَا يَكُونُ هَذَا "أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ" یعنی مَا شَهِدُوا ذَلِكَ۔ اور اکثر حالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُونُ آتی ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ" الآیہ میں ہے یعنی "لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ" اور قولہ تعالیٰ "أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ" یعنی لَا يَكُونُ هَذَا الْإِلْزَامُ۔

دوم معنی "توبیخ" ہے بعض علماء نے اس کو انکار کی قسم سے بتایا ہے مگر یہ کہ اوّل انکارِ ابطالی ہے اور یہ انکار توبیخ ہے اور اس اعتبار پر کہ اس کا جو مابعد واقع ہے وہ نفی کے معنی کا سزاوار ہے اس لئے یہاں پر مذکورہ بالا معنیٔ استفہام کے برعکس نفی غیر ارادی ہوتی ہے اور اثبات ارادی ہوتا ہے اور اس کی تعبیر "تقریع" کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي" "أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ" "أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ"

ہیں اور توبیخ اکثر ایسے محقق اُمور میں ہوتی ہے جس کے کرنے پر سرزنش کی جاتی ہے جیساکہ گزر چکا اور بعض اوقات یہ کسی ایسے فعل کے ترک پر ہوتی ہے جس کا کرنا مناسب تھا۔ جیسے قولہ "اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ"، "أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا"۔

تیسرے معنی ہیں تقریر - یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کا قول ہے "جس طرح تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادواتِ استفہام کے ساتھ ہوتا ہے، اس طرح اس کو حرفِ "ہل" کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا" اور کندی کا قول ہے "هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ" میں اکثر علماء کا میلان اس طرف ہے کہ تقریر اور توبیخ کے معنی میں "ہل" ہمزہ کے ساتھ شریک ہے۔ مگر میں نے ابوعلی کو اِس بات کا منکر دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں معذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے" ابو حیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ "استفہام تقریر "ہل" کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے" پھر بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ "ہل" تقریر کے طور پر بھی آتا ہے۔ جیساکہ قولہ تعالےٰ "هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ" میں آیا ہے اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (مثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اُس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کا عطف کیا جاتا ہے۔ اس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ"، "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ"، "أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ" ہیں۔ اور شق دوم یعنی استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے "أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا"، جیساکہ جرجانی نے ثابت کیا ہے کہ یہ آیت قولہ تعالےٰ "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا" کے قبیل سے ہے اور استفہام تقریر کی حقیقت یہ ہے کہ وہ استفہام انکاری ہے اور انکار نفی ہے اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال "أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ" اور "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" ہیں۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ "أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی ہیں تعجب یا تعجیب (تعجب دلانا) مثلاً "کَیۡفَ تَکۡفُرُوۡنَ بِاللّٰہِ" اور "مَالِیَ لَاۤ اَرَی الۡھُدۡھُدَ" اور یہ قسم اور اس کی سابقہ دونوں قسمیں قولہ تعالیٰ "اَتَاۡمُرُوۡنَ النَّاسَ بِالۡبِرِّ" میں یکجا موجود ہیں۔ زمخشری کا قول ہے "اس آیت میں ہمزۂ استفہام تقریر کے معنی میں توبیخ کے ساتھ وارد ہے اور ان کی حالت پر اظہارِ تعجب بھی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَا وَلّٰھُمۡ عَنۡ قِبۡلَتِھِمُ" تعجب اور استفہام حقیقی دونوں کا محتمل ہے"۔

پانچویں معنی عتاب (غصہ ظاہر کرنا) ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمۡ یَاۡنِ لِلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اَنۡ تَخۡشَعَ قُلُوۡبُھُمۡ لِذِکۡرِ اللّٰہِ" ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ "اُن لوگوں کے جن کی بابت یہ آیت نازل ہوئی ہے اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرضِ عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا" اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب سے لطیف عتاب وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کیا ہے جب کہ وہ فرماتا ہے "عَفَا اللّٰہُ عَنۡکَ لِمَ اَذِنۡتَ لَھُمۡ" مگر زمخشری نے اپنی عادت کے مطابق اس آیت کی تفسیر میں اَدب الٰہی کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔

چھٹے معنی ہیں تذکیر (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا اختصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمۡ اَعۡھَدۡ اِلَیۡکُمۡ یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ اَنۡ لَّا تَعۡبُدُوا الشَّیۡطٰنَ" اور "اَلَمۡ اَقُلۡ لَّکُمۡ اِنِّیۡۤ اَعۡلَمُ غَیۡبَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ" اور "ھَلۡ عَلِمۡتُمۡ مَّا فَعَلۡتُمۡ بِیُوۡسُفَ وَاَخِیۡهِ"۔

ساتویں معنی ہیں "افتخار" جیسے "اَلَیۡسَ لِیۡ مُلۡکُ مِصۡرَ"۔

آٹھویں تفخیم (عظمت اور تعظیم کا اظہار) مثلاً "مَالِ ھٰذَا الۡکِتٰبِ لَا یُغَادِرُ صَغِیۡرَةً وَّلَا کَبِیۡرَةً"۔

نویں تہویل (ہول دلانا) اور تخویف[1] مثلاً "اَلۡحَاۗقَّةُ مَا الۡحَاۗقَّةُ" اور "اَلۡقَارِعَةُ مَا الۡقَارِعَةُ"۔

دسویں معنی سابق کے برعکس یعنی تسہیل اور تخفیف (نرمی) کے معنی، جیسے "وَمَاذَا عَلَیۡھِمۡ لَوۡ اٰمَنُوۡا"۔

گیارھویں تہدید اور وعید، مثلاً "اَلَمۡ نُھۡلِکِ الۡاَوَّلِیۡنَ"۔

بارھویں تکثیر، مثلاً "وَکَمۡ مِّنۡ قَرۡیَةٍ اَھۡلَکۡنٰھَا"۔

تیرھویں تسویہ، اور وہ ایسا استفہام ہے جو اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل

[1] خوف پیدا کرنا۔

ہیں مصدر کا حلول صحیح ہوتا ہے۔ مثلاً "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ"۔

چودھویں امر جیسے "ءَأَسْلَمْتُمْ" یعنی "أَسْلِمُوا"۔ "فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ" یعنی "انتَهُوا" اور "أَتَصْبِرُونَ" یعنی "اصْبِرُوا"۔

پندرھویں تنبیہ، اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے، مثلاً "أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" یعنی "انظُرْ"۔ "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً"۔

کشّاف کے مصنّف نے اِس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے اور اسی لئے اس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ" بھی استفہامِ تنبیہ ہی کی قسم سے قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ کرتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "مَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ" بھی اسی باب سے ہے۔

سولھویں۔ ترغیب کے معنی، مثلاً "مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا" اور "هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم" ہے۔

سترھویں۔ نہی، جیسے "أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ" قولہ تعالےٰ "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ" کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالےٰ "مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ" یعنی "لَا تَغْتَرَّ" (غرّہ نہ کر)۔

اٹھارھویں دُعاء، اور یہ بھی نہی کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ دُعاء ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے جیسے "أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ" یعنی "لَا تُهْلِكْنَا"۔

اُنیسویں استرشاد (طلبِ رہنمائی کرنا) جیسے "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا"۔

بیسویں۔ تمنّیٰ، مثلاً "فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ"۔

اِکیسویں۔ استبطاء (دیر کرنے والا سمجھنا) جیسے "مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ"۔

بائیسویں۔ عرض "أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ"۔

تیئیسویں تحضیض (اُبھارنا) جیسے "أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ"۔

چوبیسویں۔ تجاہل، مثلاً "أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا"۔

پچیسویں۔ تعظیم، جیسے "مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ"۔

چھبیسویں۔ تحقیر، جیسے "أَهَٰذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا" اور اس معنی اور اس کے

قبل کے معنی دونوں کا احتمال "مَنْ فِرْعَوْنُ" کی قرارت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں۔ اکتفار (کافی ہونا، قناعت کرنا) جیسے "اَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِيْنَ"

اٹھائیسویں۔ استبعاد (بعید سمجھنا) جیسے "اَنّٰى لَهُمُ الذِّكْرٰى"

انتیسویں۔ ایناس (اُنس دلانا) جیسے "وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰى"

تیسویں۔ تہکم اور استہزار (ٹھٹھا کرنا) مثلاً "اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ" "اَلَا تَاْكُلُوْنَ" اور "مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ"

اکتیسویں۔ تاکید، جوکہ قبل ازیں اداتِ استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ" میں ہے۔

موفق عبداللطیف بغدادی کا قول ہے "اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص کے لئے کلمۃ العذاب ثابت ہو گیا تو اس کی نجات نہیں۔ اس میں "مَنْ" شرط کے لئے اور فا جوابِ شرط ہے اور "اَفَاَنْتَ" میں ہمزہ کا دخول عود الی الاستفہام کے طور پر طولِ کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواعِ استفہام میں سے ایک نوع ہے"۔ زمخشری کا بیان ہے کہ "ہمزۂ ثانیہ وہی ہمزۂ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنیِ انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے"

بتیسویں۔ اخبار (خبر دہی) کے معنی ہیں اور اس کی مثال "اَفِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا" اور "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ" ہیں۔

تنبیہیں

(۱) کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر اس کے ساتھ ایک اور معنی بھی مل گئے ہیں یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکلیہ مجرد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب "عروس الافراح" میں ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کتاب اقصی القریب میں مذکور ہے وہ بھی اس کی تائید کرتا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ "لَعَلَّ بقائے ترجی کے ساتھ استفہام کے لئے بھی ہوتا ہے"

تنوخی کا بیان ہے "اور جو بات اس کو مرجح قرار دیتی ہے وہ یہ ہے کہ تمھارے قول "كَمْ دَعَوْتُكَ" کے معنی یہ ہیں کہ اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا اس واسطے میری یہ خواہش ہے کہ اس کی تعداد معلوم کروں اور یہ عادت اس امر کی مقتضی ہے

کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بیشمار مرتبہ عمل میں آجاتی ہے اور اسے تعداد یاد نہ رہتی تو وہ دیکھنے والوں سے اس کی تعداد دریافت کرتا ہے اور اس کے اس تعداد کے معلوم کرنے میں اس طرح کی ایک بات پائی جاتی ہے جو استبطاء کی مُشعر ہوتی ہے۔ اور تعجّب کی یہ کیفیت ہے کہ اس کے ساتھ استفہام کا استمرار رہتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی شے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبانِ حال سے اُس شئے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ کہتا ہے کہ " اَیُّ شَیْءٍ عَرَضَ لِیْ فی حال عدم رؤیۃ الْھُدْھُدِ " یعنی ہُدہُد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہوگئی ہے " کشّاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کردی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارے میں جو آیت آئی ہے اس میں استفہام حقیقی ہے کیونکہ " اَیْنَ تَذْھَبُ " کے معنی ہیں " تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ ؟ کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا " اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اس کی انتہا کا پتہ نہ چلے۔

تقریر کی نسبت اگر ہم یہ کہیں کہ اُس سے ثبوتِ حکم مراد ہوتا ہے تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ ، اداتِ استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام ہے اور ایسا استفہام جو کہ مخاطب کی تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اس سے امرِ معلوم کے مقرّ ہونے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہلِ فن کے کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالوں کی مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے ، اور **ایضاح** میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس امر میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ (جس چیز کی بابت استفہام ہوا) کو جانتا ہو، اس سے بھی استفہام کا صدور ہو اس واسطے کہ استفہام طلبِ فہم کا نام ہے خواہ مُستفہَم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اس کو سمجھانا ہو، اس میں سب برابر ہیں۔ اس بات سے مواقع استفہام کے بہت سے اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں اور غور سے معلوم ہو جاتا ہے کہ امور مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں " انتہیٰ ملخصاً۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو اس کا ہمزۂ استفہام کے بعد ہی آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہے مگر قولہ تعالےٰ " اَفَاَصْفٰکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِیْنَ " سے اِس قاعدہ پر اشکال وارد ہوتا ہے کیونکہ یہاں جو چیز ہمزہ کے بعد اس سے ملی ہوئی آئی ہے وہ " اِصْفَاء بِالْبَنِیْنَ " ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول " اِتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ اِنَاثًا " کا انکار ہے۔ اس بات کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفاء سے پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں نے اپنے سوا

اور سب کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ کا منکر ہونا مراد ہے۔ اور ان دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے "اَجْمَعَ بَیْنَ الْاِصْفَاءِ بِالْبَنِیْنَ وَاتِّخَاذِ الْبَنَاتِ"۔ اور اسی قاعدہ سے قولہ تعالےٰ "اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ" پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نکوکاری کا حکم دینا کوئی قابلِ انکار امر نہیں ہوسکتا اس طرح کا خیال درست نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کا مقتضی ہے کیونکہ نہ تو نیکی کا حکم اور نہ خود فراموشی کوئی ایسی بات ہے جو قابلِ انکار ہو، پس لوگوں کو نیکی کا حکم دینا کوئی قابلِ اعتراض امر نہیں جس پر کلام کی گنجائش باقی ہو۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی کچھ مُنکر نہیں، اس لئے کہ اس سے عبادت کا جزءِ مُنکر ہونا لازم آتا ہے اور نہ امر کی شرط سے نسیانِ نفس ہی کوئی خراب بات ہے کیونکہ نسیان مطلقاً بُری چیز ہے اور بحالتِ امر نسیانِ نفس غیر امر کی حالت میں اس نسیان سے بڑھ کر بُرا نہیں ہوسکتا ہے اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہو جانے سے کچھ اس کی بُرائی اور بدنمائی میں اضافہ نہیں ہوتا ہے۔ جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ گو انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اس کے لئے نیکوکاری کا حکم کرتے رہنا واجب ہے اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطاہیں کیونکر اضافہ کر دے گا؟ جب کہ شر کے بدلہ میں خیر کا حاصل ہونا ناممکن امر ہے"۔

کتاب عروس الافراح میں ہے کہ اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ "دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود اس کا مُرتکب ہونا بیحد نازیبا امر ہے کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے اور اس کے قول و فعل کا تضاد اس کے اعتبار کو ختم کر دیتا ہے۔ اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ بُرا ہے اور اس اعتبار سے یہ جواب کہ "خالص طاعت (بندگی) اس معصیت کو کیوں کر دوگنا بنا دے گی جو اسی کی جنس سے ہو اور اس سے مل جائے؟" خالی از تکلّف نہیں۔

فصل

انشاء کی ایک قسم اَمر ہے۔ امر طلبِ فعل کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کا اور امر کا صیغہ "اِفْعَلْ" اور "لِتَفْعَلْ" ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوتا ہے جیسے "وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ"

اور "فلیصلوا معک"۔ اور بعض معانی میں مجازاً بھی استعمال ہوتا ہے کہ منجملہ ان معانی کے ایک "ندب" (برانگیختہ کرنا) ہے۔ مثلاً "واذا قرئ القرآن فاستمعوا" اور "اباحت" ہے جیسے "فکاتبوھم"۔ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے۔ اور اسی قسم سے قولہ تعالےٰ "واذا حللتم فاصطادوا" ہے۔ اور ادنیٰ سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے جیسے "رب اغفر لی"۔ اور تہدید کے واسطے آتا ہے، مثلاً "اعملوا ما شئتم" کیونکہ یہاں جو وہ کام کرنا چاہیں اس کے کرنے کا حکم دینا مراد نہیں ہے۔ اور "اہانت" کے معنی میں آتا ہے، مثلاً "ذق انک انت العزیز الکریم"۔ اور "تسخیر" کے لئے یعنی ذلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً "کونوا قردۃ خاسئین"۔ اس قول میں ان معذب لوگوں کے ایک صورت سے دوسری صورت سے منتقل ہو جانے کو تعبیر کیا ہے اور یہ تبدیل صورت ان کو ذلیل بنانے کے واسطے تھی۔ اس لئے یہ اہانت کی بہ نسبت ایک خاص تر امر ہے۔ اور "تعجیز" (عاجز بنا دینا) کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے "فأتوا بسورۃ من مثلہ" کیونکہ اللہ تعالےٰ کی مراد ان سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں بلکہ ان کی عاجزی کا اظہار مقصود ہے۔ اور "امتنان" (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے جیسے "کلوا من ثمرہ اذا اثمر"۔ اور "متعجب" ہونے کے معنی میں آیا ہے، جیسے "انظر کیف ضربوا لک الامثال"۔ اور بمعنی "تسویۃ" برابر کردن، جیسے "فاصبروا او لا تصبروا"۔ اور "ارشاد" کے معنی میں بھی مثلاً "واشھدوا اذا تبایعتم"۔ اور "احتقار" (حقیر سمجھنا) کے معنی میں، جیسے "القوا ما انتم ملقون"۔ اور "انذار" (ڈرانا) کے معنی میں جیسے "تمتعوا"۔ اور "اکرام" کے معنی میں، جیسے "ادخلوھا بسلام اٰمنین"۔ اور "تکوین" کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں، جیسے "کن فیکون"۔ اور "انعام" یعنی نعمت کی یاد دہانی کے معنی میں، مثلاً "کلوا مما رزقکم اللہ"۔ اور "تکذیب" کے معنی میں، جیسے "قل فأتوا بالتوراۃ فاتلوھا ان کنتم صادقین" اور "قل ھلم شھداءکم الذین یشھدون ان اللہ حرم ھذا"۔ اور "مشورت" کے معنی میں آیا ہے، جیسے "فانظر ماذا تریٰ"۔ اور بہ معنی "اعتبار" بھی آیا ہے، مثلاً "فانظروا الی ثمرہ"۔ اور بہ معنی "تعجب" جیسے "اسمع بھم وابصر"۔ سکاکی نے اس بات کو انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل

نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہی کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں، اس کا صیغہ ہے لاتفعل۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔ ازاں جملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے "وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا"۔

(۲) دعاء، جیسے "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا"۔

(۳) ارشاد، جیسے "لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"۔

(۴) تسویہ، جیسے "أَوْ لَا تَصْبِرُوا"۔

(۵) احتقار اور تقلیل کے معنی میں، مثلاً "وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ - الآیہ" یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔

(۶) بیانِ عاقبت، مثلاً "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ" یعنی جہاد کا انجام حیات ہے، موت نہیں۔

(۷) یاس (ناامیدی) کے معنی میں، مثلاً "لَا تَعْتَذِرُوا"۔

(۸) بمعنی اہانت، مثلاً "اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ"۔

فصل

تمنّی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ تمنّی از راہِ محبت کسی شئے کے حصول کی طلب کا نام ہے۔ اور تمنّی کئے جانے والے امر کا امکان مشروط نہیں، اس کے برعکس مترجّی کہ اس کا امکان مشروط ہے لیکن ہم امرِ محال کی تمنّی کو "طلب" کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروس الافراح کے مصنّف نے کہا ہے "اس لئے امام اور اس کے پیروکاروں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنّی، ترجّی، نداء اور قسم اِن چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی، بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی حرج نہیں"۔ بعض علماء نے مبالغہ سے کام لے کر

تمنّیٰ کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی نفی کے ہیں۔ اور زمخشری ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے اس کے خلاف قول ہی پر اطمینان اور وثوق کا اظہار کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال پیش کیا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالےٰ "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبُ" تا قولہ تعالےٰ "وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ" بیان کر کے پھر خود ہی اس کا اس طرح جواب دیا ہے کہ یہ قول معنیٰ عدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اسی عدت کے معنی سے ہے۔ کسی عالم کا قول ہے کہ تمنّیٰ میں کذب صحیح نہیں ہوتا اگر کذب ہوتا ہے تو اس تمنّا کی ہوئی چیز میں ہوتا ہے جس کا وقوع تمنّا کرنے والے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اس اعتقاد کے متعلق ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوتا ہے اور قولہ تعالےٰ "إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی ان لوگوں نے تمنّا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں۔ کیونکہ یہ قول ان لوگوں کی مذمت کے موقعہ پر آیا ہے اور اس تمنّیٰ میں کسی طرح کی کوئی برائی نہیں، بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو ان لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر آئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور یہ کہ وہ ایمان دار لوگ ہیں۔

تمنّیٰ کا موضوع لہ حرف "لَیْتَ" ہے، جیسے "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ" "یَا لَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ" اور "یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ مَعَهُمْ فَاَفُوْزَ" میں ہے اور کبھی حرفِ ہَلْ کے ساتھ بھی تمنّا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے جہاں آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے، جیسے "فَهَلْ لَّنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَیَشْفَعُوْا لَنَا" اور لَوْ کے ساتھ بھی تمنّا کی جاتی ہے۔ مثلاً "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّةً فَنَکُوْنَ"۔ اور یہاں تمنّا ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔ اور کبھی امر بعید کے لئے لَعَلَّ کے ساتھ تمنّیٰ کی جاتی ہے اور جواب کے نصب دینے میں اس کو لَیْتَ کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال "لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ" ہے۔

فصل

ترجّی بھی انشا کی ایک قسم ہے۔ القرافی نے کتاب الفروق میں ترجّی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے اور اس نے تمنّیٰ اور ترجّی کے مابین یہ فرق بیان کیا ہے کہ

ترجّی ممکن امر کی ہوتی ہے اور تمنّی ممکن اور غیر ممکن دونوں کے واسطے استعمال ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہے کہ ترجّی کا استعمال قریب میں اور تمنّی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجّی متوقع امر میں اور تمنّی غیر متوقع میں مستعمل ہے اور یہ کہ تمنّی کا استعمال نفس جس چیز کا شوقین ہوتا ہے اس میں ہوتا ہے اور ترجّی اس کے ماسوا میں مستعمل ہوتی ہے۔" میں نے اپنے شیخ علّامہ کافیجی کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے کہ تمنّی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اس کے اور ترجّی کے درمیان بھی ہے۔" ترجّی کا حرف لَعَلَّ اور عَسیٰ ہے۔ اور کبھی ترجّی کا مجازاً بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جاتی ہے اور اس کا نام اِشفاق (ڈر دلانا) رکھا جاتا ہے جیسے "لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ" میں ہے۔

فصل

ندار۔ یہ بھی انشار کی قسم سے ہے۔ ندار کسی ایسے حرف کے ساتھ جو اَدْعُوْا فعل کا قائم مقام ہو کسی بلائے گئے (مَدْعُوْ) شخص کو بلانے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں ندار کا حرف امر اور نہی کے ساتھ آتا ہے اور بیشتر وہ مقدّم ہی ہوتا ہے، مثلاً "يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ"۔ "يَا عِبَادِيْ فَاتَّقُوْنِ"۔ "يَآ اَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ"۔ "يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ" اور "يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا" اور کبھی حرفِ ندا جملۂ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس صورت میں اس کے بعد امر کا جملہ آتا ہی جیسے "يَآ اَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ" اور "يَا قَوْمِ هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً فَذَرُوْهَا" میں ہے اور کبھی جملۂ امریہ اس کے بعد نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے "يَا عِبَادِيْ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ"۔ "يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللّٰهِ"۔ "يَآ اَبَتِ هٰذَا تَاْوِيْلُ رُءْيَايَ"۔ اور کبھی ندا کے ساتھ جملۂ استفہامیہ آتا ہے، جس طرح "يَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَ لَا يُبْصِرُ"۔ "يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ"۔ "يَا قَوْمِ مَا لِيْ اَدْعُوْكُمْ" میں ہے اور کسی وقت میں ندار کی صورت مجازاً غیر ندار کے لئے بھی استعمال ہو جاتی ہے، جیسے اِغراء اور تحذیر۔ یہ بات قولہ تعالیٰ "نَاقَةَ اللّٰهِ وَ سُقْيَاهَا" میں باہم جمع ہو گئی ہے۔ اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "رَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ"۔ اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَّا يَسْجُدُوْا" اور

تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالےٰ "یَا حَسْرَۃً عَلَى الْعِبَادِ" اور تحسّر (اظہارِ حسرت) کے لئے جیسے قولہ تعالےٰ "یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرَابًا"

قاعدہ ۔ ندار کی اصل یہ ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی وہ قریب کی ندار کے لئے بھی آجاتی ہے، اور اِس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں از انجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ مدعوٌ کو کسی کام کے کرنے پر متوجہ کرنے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً "یَا مُوْسٰى اَقْبِلْ" اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متلوّ (جس سے قرآن کا خطاب ہے) معتنیٰ بہ (جس امر کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو) ہو، مثلاً "یَا اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمُ" اور تیسرا نکتہ شانِ مدعوٌ کی بڑائی کا ظاہر کرنا ہے، جیسے "یَا رَبِّ" اور بے شک پروردگارِ عالم نے خود بھی فرمایا ہے "اِنِّیْ قَرِیْبٌ" اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعوٌ کی شان کا انحطاط مقصود ہو، جیسے کہ فرعون کا قول "وَاِنِّیْ لَاَظُنُّكَ یَا مُوْسٰى مَسْحُوْرًا"

فائدہ ۔ زمخشری اور دیگر علمار کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے "یَا اَیُّهَا" کے ساتھ ندار کی کثرت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کلمۂ ندار میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ ازاں جملہ ایک بات تو یہ ہے کہ "یَا" حرفِ ندار میں تاکید اور تنبیہ ہے۔ اس کے علاوہ حرفِ "ھَا" میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور "اَیُّ" میں ابہام سے توضیح کی جانب تدرّج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و پند، زجر و توبیخ، وعد اور وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص بیان کرنے کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو ندار کی ہے، اور اپنی کتاب کو ان کے ساتھ ناطق بنایا ہے، وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں اور نہایت قابلِ توجہ کام ہیں وہ ایسے معانی ہیں جن سے آگاہ ہونا بندوں پر واجب ہے اور ان پر لازم ہے کہ وہ باتیں ان کے دل و دماغ کی توجہ کا مرکز رہیں، اس بات کے باوجود بندے ان امور کی طرف سے غافل رہتے ہیں لہٰذا مقتضائے حال یہی تھا کہ ان کی ندار کے لئے نہایت بلیغ حد درجہ کی تاکید ظاہر کرنے والا لفظ ندار استعمال کیا جائے۔ **فصل** ۔ قسم بھی انشار کی ایک قسم ہے۔ قرافی نے اس کے انشار ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملۂ خبریہ کی تاکید کرتی اور سامع کے ذہن میں اس کی تحقیق کر دیتی ہے۔ اس کا مفصّل بیان سڑسٹھویں نوع میں آئے گا۔

فصل شرط بھی انشار کی ایک قسم ہے (اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا

ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)۔

اٹھاونویں ۵۸ نوع۔ قرآن کے بدائع

ابن ابی الاصبع نے اس کے بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے اور اس کتاب میں ایک سو انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

مجاز، استعارہ، کنایہ، اِرداف، تمثیل، تشبیہ، ایجاز، اِتّساع، اشارہ، مساوات، بَسط، ایغال، تشریع، تتمیم، اتضاح، نفی الشیٔ بایجابہٖ، تکمیل، احتراس، استقصار، تذییل، زیادۃ، تردید، تکرار، تفسیر، مذہب کلامی، قول بالموجب، مناقضۃ، انتقال، اسجال، تسلیم، تمکین، توشیح، تسہیم، ردّ العجز علی الصدر، تشابہ الاطراف، لزوم مالایلزم، تخییر، ایہام یعنی توریہ، استخدام، التفات، استطراد، اطّراد، اِنسجام، اِدماج، افتنان، اقتدار، ایتلاف اللفظ مع اللفظ، ایتلاف اللفظ مع المعنیٰ، استدراک، استثنار، اقتصاص، ابدال، تاکید المدح بمایشبہُ الذّم، تفویف، تغایُر، تقسیم، تدبیج، تنکیت، تجرید، تعدید، ترتیب، ترقّی، تدلّی، تضمین، الجناس، جمع و تفریق، جمع و تقسیم، جمع مع التفریق و التقسیم، جمع المؤتلَفْ و المختلف، حُسنُ النَّسق، عتابُ المرء نفسہ، عکس، عنوان، فرائد، قسم، لفّ و نشر، مشاکلت، مزاوجۃ، موازنۃ، مراجعۃ، نزاہت، ابداع، مقارنۃ، حسن الابتداء، حسن الختام، حسن التخلص، مبالغۃ، مطابقت، مقابلۃ، اور استطراد۔

بہرحال مجاز سے اُس کے مابعد کی انواع اتضاح تک جس قدر اُمور ہیں ان میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند کا بیان بعض دوسری انواع کے ساتھ گزر چکا ہے۔ مثلاً: تعریض، احتباک، اکتفاء اور طرد و عکس کا ایجاز و الحناب کی نوع میں کیا گیا ہے۔ اور نفی الشیٔ بایجابہ کا بیان اِس نوع سے قبل کی نوع میں ہو چکا۔ "مذہب الکلامی" اور اس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر چند دوسری مزید انواع کے ساتھ آگے چل کر جدل کی نوع میں آئے گا۔ اور "تمکین" اور اس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ "حسن التخلص" اور "استطراد" کی دو ۲ نوعیں آگے چل کر مناسبات کی

نوع میں مذکور ہوں گی۔ اور "حسن الابتداء" اور "براعۃ الختام" کا بیان فواتح اور خواتم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان ایسے زوائد اور نفائس کے ساتھ جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں یکجا دستیاب نہ ہوں گے، یہاں درج کرتا ہوں

ایہام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسے ذُو معنی لفظ کا استعمال کرنا ہے، جو اشتراک یا تو اطی یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے دو معنی رکھتا ہو اور ان میں سے ایک معنی قریب اور دوسرے معنی بعید ہوں مگر مراد بعید معنی ہوں اور اس معنی کو قریب کے پردہ میں اِس طرح مخفی کر دیا جائے کہ سُننے والا ابتداءً اس لفظ سے اسی قریب معنی کو مقصود سمجھے۔

زمخشری کا بیان ہے "علمِ بیان میں توریہ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلامِ الٰہی اور کلامِ رسول کی تاویل کرنے میں معین اور کوئی باب نظر ہی نہیں آتا۔ اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" ہے کہ استواء کے دو معنی ہیں:

اوّل۔ استقرار فی المکان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور موری بہ (جس کے ساتھ توریہ کیا گیا ہے) ہیں یا ایسے معنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔

دوسرے معنی ہیں استیلاء اور مُلک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہیں جس کو مذکورہ بالا معنئ قریب کے پردہ میں چھپا لیا گیا ہے" اھ اور یہ توریہ مجرّدہ ہے کیونکہ اِس میں موری بہ اور موری عنہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔

اور منجملہ اقسامِ توریہ کے دوسری قسم "توریہ مرشحہ" ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں جس میں موری بہ یا موری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کئے گئے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ" کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا اوّل تو جارحہ (کارکُن عضو، ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ موری بہ ہے۔ جس کے لوازم میں بہ طورِ ترشیح بُنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوّت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصبع نے کتاب الاعجاز میں بیان کیا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالےٰ "تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِيْ ضَلٰلِكَ الْقَدِيْمِ" بھی ہے۔ اِس میں ضلال کا لفظ اول محبّت اور دوم ہدایت کی ضد دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوبؑ کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد

(خلاف) معنی کو محبت سے توریہ کرکے استعمال کیا۔ اور قولہ تعالیٰ "اَلْیَوْمَ نُنَجِّیْکَ بِبَدَنِکَ" میں بھی توریہ ہے مگر بدن کی تفسیر جب دِرع (قمیص) کے ساتھ کی جائے۔ اس وقت ہے، کیونکہ بدن کا اطلاق دِرع اور جسم دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں معنیٰ بعید یعنی جسد (جسم) ہی مُراد ہے اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہلِ کتاب کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ "وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ بِکُلِّ اٰیَۃٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَکَ وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَھُمْ" اس کو بھی توریہ کی قسم میں سے شمار کیا گیا ہے۔ اور موسیٰ ؑ سے خطابِ باری تعالیٰ چونکہ غربی جانب سے ہوا تھا لہٰذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) اس وجہ سے اسلام کا قبلہ ان دونوں قبلوں کے وسط میں رہا، اور اس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا" یعنی خیاراً۔ مگر اس آیت کے الفاظ سے بہ ظاہر توسّط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی تائید مسلمانوں کے قبلہ کے توسّط سے ہوتی تھی۔ اور اس وجہ سے کہ لفظ وَسَط دونوں معنی (خیار اور متوسّط) کا احتمال رکھتا تھا اس جگہ اللہ تعالیٰ کا اس امت کو اس لفظِ "وَسَط" سے موسوم کرنا بھی صادق ہے۔ لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی دُور تر معنی تھے یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت توریہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مُرشّحہ اور موریٰ عنہ کو لازم ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "لِتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ" ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقہ) ہونے کے لوازم میں سے ہے (گواہی میں عدالت شرط ہے) اور اس آیت کے قبل کی دونوں آیتیں توریہ مجردہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مُرشّحہ کی اَور مثال قولہ تعالیٰ "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدٰنِ" ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشیح (آرائش) شمس و قمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم (جڑی بوٹی) نباتات کو بھی کہتے ہیں اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں۔ اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر رحمہ کے نوشتہ سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ "وَمَا اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا کَآفَّۃً لِّلنَّاسِ" توریہ کی قسم سے ہے۔ کیونکہ "کَآفَّۃً" کے معنی "مَانِعًا" ہیں یعنی حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کفر اور خطاکاری سے روکیں۔ اور حرف ھا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے اور یہ معنی بعید ہیں اور جلد سمجھ میں آنے والے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (کافّۃً) سے جامعۃً بہ معنی جمیعًا (سب کے سب) مراد لیں لیکن لفظ کافّۃً کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات سے منع کیا

کہ اس صورت میں تاکید موکدہ سے متراخی (پچھڑ جانے والی) ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طرح تم "رَاَیْتُ جَمِیْعًا النَّاسَ" نہیں کہتے، ویسے ہی "رَاَیْتُ کَافَّۃً النَّاسَ" بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام۔ استخدام اور توریہ دونوں باتیں فنِ بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں اُمور یکساں ہیں۔ بلکہ بعض علماء نے "استخدام" کو "توریہ" پر ترجیح دی ہے۔ علمائے علمِ بدیع نے استخدام کی تعریف دو[۲] طرح پر کی ہے:

اوّل[۱] یہ کہ ایک ایسا لفظ ذکر کیا جائے، جس کے دو[۲] معنی ہوں اور ان دو معنی میں سے کوئی ایک معنی اکثر مراد لئے جاتے ہوں۔ پھر اس مذکورہ لفظ کے لئے ضمیر لائی جائے اور اُس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکّاکی اور اس کے ہم خیال علماء کا ہے۔

دوسری[۲] تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے ایک[۱] مشترک لفظ ذکر کیا جائے اور پھر دو[۲] ایسے الفاظ اور لائے جائیں جن میں سے ایک سے ایک اور دوسرے سے دوسرے معنی مراد ہوں۔ یہ طریقہ **بدر الدین بن جماعۃ** کا ہے، اور **کتابُ المِصباح** میں بھی مذکور ہے۔ **ابن ابی الاصبع** نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ۔ الآیہ" کو پیش کیا ہے اس میں لفظ کتاب اَمَدِ مَحْتُوم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ یمحوا دوسرے معنی کی خدمت (تائید) کرتا ہے۔ کسی اور عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی۔ الآیہ" کو پیش کیا ہے۔ اس میں لفظ "صلوٰۃ" اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے صلوٰۃ کا فعل اور اس کا موضع (جگہ) دونوں مراد لئے جائیں۔ اور قولہ تعالےٰ "حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ" پہلے معنی کی اور قولہ "اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ" دوسرے معنی کی خدمت (تائید) کرتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکّاکی کے طریقہ پر نہیں پائی جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے غور و فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں۔ ازاں جملہ ایک قولہ تعالےٰ "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" ہے کہ اَمْرُ اللّٰہِ سے تین باتیں مراد ہیں: قیامت[۱] کا آنا، عذاب[۲] اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت[۳]۔ اور یہاں لفظ اَمْرُ اللّٰہِ سے آخیر معنی مراد لئے گئے ہیں، جیسا کہ **ابن مردویہ** نے **ضحاک** کے طریق پر **ابن عباس**رضؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قولہ تعالےٰ "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" کے بارے میں کہا ہے "محمدؐ" (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آگئے) اور "تَسْتَعْجِلُوْہُ" کی ضمیر اس پر قیام قیامت اور عذاب مراد لینے کی صورت میں عائد ہوتی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ

سُلٰلَۃٍ مِّنْ طِیْنٍ" ہے کہ اس سے آدم ؑ مراد ہیں۔ پھر اس کی طرف جو ضمیر عائد ہوئی اس سے فرزندِ آدم کو مراد لیا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے "ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِیْنٍ" اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" بھی اسی کی مثال ہے کہ اس کے بعد فرمایا "قَدْ سَاَلَهَا قَوْمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ" یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے۔ کیونکہ پچھلے لوگوں نے ان اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا جن کو صحابہ نے دریافت کیا کہ انھیں اس سے منع کر دیا گیا ہو۔

التفات: ایک اُسلُوب سے دوسرے اُسلُوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی پہلے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم، خطاب، یا غیبت، انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا التفات کہلاتا ہے۔ اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکّاکی کا قول ہے کہ "یا تو یہی مذکورہ بالا تعریف ہوگی اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اُس اُسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہے"۔

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی تازگی پیدا کرنا، قوتِ سماعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے نیز خلقی طور پر انسانی نفوس کا میلان چونکہ نئی نئی باتوں کی طرف متوجہ ہونے میں زیادہ باعثِ فرحت ہوتا ہے اس وجہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک مقام کو اس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کی مثالیں بیان کریں گے۔

"تکلّم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا" اس میں سُننے والے کو سُننے پر آمادہ اور مُستعد کرنا منظور ہوتا ہے۔ گویا متکلّم نے مخاطب کی جانب رُخ کر کے اُسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ رُو در رُو ہونے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَمَا لِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ" اصل "وَاِلَیْهِ اَرْجِعُ" تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رُجوع ہوؤں گا) پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کیا اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلّم (سورہ یٰسٓ کے مردِ مومن) نے خود اپنے تئیں نصیحت دینے کلام شروع کیا اور اس کی مُراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے، مگر اس طرح مہربانی کے انداز سے یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی ان کے لئے بھی پسند کرتا ہے، اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلّم) داعی کے مقام میں تھا، یعنی ان کو (اپنی قوم والوں کو) عذابِ الٰہی سے ڈرا رہا

تھا اور انھیں اللہ تعالٰے کی طرف بلا رہا تھا، لہٰذا وہ ان کی جانب مُلتفت ہو گیا۔ اِس آیت کو یُوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اِس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اُس حالت میں ہو سکتی ہے جب کہ دونوں جملوں سے متکلّم کا مقصد اپنے نفس ہی کی بابت خبر دینا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ قولہ "تُرْجَعُوْنَ" سے مخاطب مراد ہوں نہ کہ خود متکلّم کی اپنی ذات مراد ہو۔ اور اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ "اگر یہ مراد ہوتی تو پھر استفہامِ انکاری صحیح نہ ہوتا کیونکہ بندے کا اپنے آقا کی طرف رجوع کرنا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس رجوع کرنے والے کے سوا کوئی غیر شخص اس کی عبادت کرے۔ پس یہاں یہ معنی ہیں کہ "میں کیوں کر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے لَوٹ کر جانا ہے" اور "وَاِلَيْهِ اُرْجَعُ" کہنے سے عدول کر کے "وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ" محض اِس لئے کہا کہ وہ متکلّم بھی ان ہی لوگوں میں داخل ہے" اور اِس بات کے باوجود اِس التفات نے یہاں ایک اور فائدہ بھی دیا ہے، وہ یہ ہے کہ متکلّم نے ان لوگوں کو جن سے خطاب ہوا اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ جس ذاتِ پاک کی طرف واپس جانا ہے اس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلّم بھی انہی لوگوں کی مانند ہے جو خطاب میں شریک ہیں۔ اور قولہ تعالٰے "وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔ اور تکلّم سے غیبتہ کی طرف التفات کرنے کی مثال، قولہ تعالٰے "اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ" ہے اور اس کی اصل ہے "لِنَغْفِرَ لَكَ" اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلّم کا اندازِ بیان اور اُس کا مقصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلّم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی طرح نہیں ہے جو کہ تلوّن اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں اور پیٹھ پیچھے ایسی گفتگو کرتے ہیں جو رُو در رُو کلام کے خلاف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالٰے "اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ" ہے کہ اس کی اصل فَصَلِّ لَنَا ہے اور قولہ تعالٰے "اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ" اس کی اصل "رَحْمَةً مِّنَّا" ہے اور قولہ تعالٰے "اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا" تا قولہ تعالٰے "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" کہ اس کی اصل "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِيْ" ہونی چاہئے۔ مگر دو نکتوں کی وجہ سے اِس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا، اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جن لوگوں سے خطاب ہے ان کو مذکورہ خصوصیتوں اور صفتوں کے باعث اپنے مستحقِ اتباع ہونے پر آگاہ کرنا مدنظر تھا۔ اور خطاب سے تکلّم کی طرف انتقال کی مثال کلامِ الٰہی میں نہیں آئی ہے،

گو بعض لوگوں نے قولہ تعالےٰ "فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ" کے بعد اللہ تعالےٰ کے ارشاد "اِنَّآ اٰمَنَّا بِرَبِّنَا" کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اس سے ایک ہی چیز مراد ہو، یعنی مخاطب اور متکلّم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔ اور خطاب سے غیبتہ کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے، قولہ تعالےٰ "حَتّٰٓی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِھِمْ" جس کی اصل "وَجَرَیْنَ بِکُمْ" ہے۔ یہاں جن لوگوں سے خطاب ہے ان کے غیر کے ساتھ ان کی حکایتِ حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ ان کے کفر اور فعل پر تعجب کا اظہار کیا جائے اِس لئے کہ اگر ان لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اِس انتقال کا سبب خطاب کا ابتداءً تمام انسانوں کی طرف ہونا ہے جس میں مومن اور کافر سب ہی شریک تھے۔ اور اس کی دلیل قولہ تعالےٰ "ھُوَ الَّذِیْ یُسَیِّرُکُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" ہے لہٰذا اگر یہاں "وَجَرَیْنَ بِکُمْ" کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمّت لازم آتی۔ اِس لئے اوّل سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ اس کلام کا اختصاص ان لوگوں کے ساتھ ہے جن کی حالت انہی کی زبان سے آخر آیت میں مذکور ہے اور اس بات کا اصل مُدعا خطابِ عام سے خطابِ خاص کی طرف عدول کرنا ہے۔

مَیں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اِس آیت کی توجیہہ میں مذکورہ بالا توجیہہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصّہ عام ہے۔ چنانچہ **ابن ابی حاتم** نے **عبدُالرحمٰن** بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰٓی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِھِمْ" کے بارے میں کہا "پہلے ان لوگوں کی باتیں بیان ہوئیں اور پھر ان کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور اللہ تعالےٰ نے "وَجَرَیْنَ بِکُمْ" اس واسطے نہیں فرمایا کہ اس کے پیشِ نظر یہاں ان کو اور دوسروں کو سب کو جمع کرنا مقصود تھا یعنی "وَجَرَیْنَ بِھٰٓؤُلَآءِ وَغَیْرِھِمْ مِنَ الْخَلْقِ" ان کو اور دیگر مخلوق کو لے کر چلیں۔ الغرض یہی **عبد الرحمٰن** بن زید کی عبارت ہے جو اوپر درج ہوئی اور اس سے علمائے سلف کا لطیف تر معانی سے واقفیت رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں متاخرین مدت ہائے دراز تک سرمارا کرتے ہیں اور ان کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تگ و دَو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ اور اِس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے لہٰذا ان سے حاضرین کا سا خطاب کیا گیا۔ پھر جب ہوائے بامُراد چلی اور وہ ہلاکت

کے خوف سے مطمئن ہو گئے، اس وقت ان کا وہ حضورِ قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینانِ قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے لہٰذا جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ یہ صُوفیانہ انداز کی بات ہے۔ نیز اسی التفات کی مثالیں: "وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ"۔ "وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ" "ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطَافُ عَلَيْهِم" ہیں اور یہ اصل میں عَلَيْكُمْ ہونا چاہیے تھا پھر اس کے بعد فرمایا "وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" اور اس طرح التفات کو مکرر کر دیا۔ اور ایسے التفات کی مثال جس میں غیبۃ سے تکلم کی طرف انتقال کیا ہو، قولہ تعالیٰ "اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ" ہے اور "وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا" اور "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" وغیرہ ہیں، اور اس کے بعد دوبارہ غیبۃ کی طرف التفات فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"۔ اور حسنؒ کی "لِيُرِيَهُ" بہ صیغۂ غائب کی قراءت کے اعتبار سے وہ "بَارَكْنَا" سے دوسرا التفات ہوگا اور "آيَاتِنَا" میں تیسرا التفات ہوگا اور "إِنَّهُ" میں چوتھا التفات۔ زمخشریؒ نے کہا ہے "ان آیتوں اور ان ہی جیسی دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ کرنا اور اس بات سے متنبہ کرنا ہے کہ یہ امر کسی غیرِ خدا کی قدرت میں نہیں ہے۔" اور غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۝ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا"۔ "أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ"۔ "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا إِنَّ هَٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً"۔ اور "أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ"۔ اس التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو سُورَةُ الْفَاتِحَة میں واقع ہے۔ کیونکہ بندہ جس وقت اللہ جل جلالہٗ کا ذکر کرتا ہے اور پھر اس کی ایسی صفتوں کا بیان کرتا ہے، جس میں سے ہر ایک صفت بڑی ہی جاذبِ توجہ ہے اور لطف یہ کہ ان اوصاف کے آخر میں "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" کا وصف موجود ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی روزِ جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کو حد درجہ کے خشوع و عاجزی سے مختص کرنے اور اس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سُورَۃُ الْفَاتِحَۃ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا ہے کہ حمد عبادت سے رتبہ میں کم ہے کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہٰذا اَلْحَمْدُ کا لفظ صیغۂ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغۂ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوا تاکہ مخاطبت اور مُواجہت کی حالت میں ذاتِ باری تعالےٰ کی جانب بڑے رُتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ اَدَب کا طریقہ ہے۔

پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ کا آخری حصّہ بھی ہے۔ اُس میں فرمایا ہے "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ" اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اس کی طرف لفظوں میں انعام کی نسبت بھی کی ہے اور "صِرَاطَ الْمُنْعِمِ عَلَیْہِمْ" نہیں کہا، جس میں اس قدر تصریح نہ تھی۔ اور اس کے بعد جب غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالےٰ سے غضب کا لفظ ہی دُور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اُس کی نسبت اللہ تعالےٰ کی طرف نہیں کی بلکہ ایسا لفظ استعمال کیا جس میں کہ فاعل یعنی غاضب کے ذکر سے بھی گریز پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اُس نے رُوبرو عرضِ حال کرنے کی حالت میں پروردگارِ عالم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسی واسطے "غَیْرُ الَّذِیْنَ غَضِبْتَ عَلَیْہِمْ" نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندے نے مستحقِ حمد ذات کا ذکر کیا اور اس پر "رَبُّ الْعَالَمِیْنَ۔ رَحْمٰن رَحِیْم اور مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" ہونے کی بڑی شاندار صفتیں ذکر کیں تو اس وقت علم کا تعلّق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا کہ وہی معبود اور مستعان ہونے کے لائق ہے نہ کہ کوئی اور بھی' لہٰذا اس کو اس طرح پر خطاب کیا جیسے اس کی ذات ان مذکورہ صفات کی وجہ سے ممیّز اور نمایاں بھی ہو گئی اور اس کی عظمت اور بزرگی کا اظہار بھی ہو گیا۔ یہاں تک کہ گویا بندے نے عرض کیا "اے وہ ذاتِ پاک جس کی یہ صفتیں ہیں ہم عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے لئے تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں، تیرے سوا کسی اور کو نہیں"

اور کہا گیا ہے کہ اس کی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا ان کا اللہ تعالےٰ کے سامنے نہ رہنا، اس کے حضور میں جانے اور اس سے رُو در رُو گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب ہے۔ مگر جب کہ انھوں نے اللہ تعالےٰ کی اس کے شایانِ شان تعریف کی اور اس کی ثناء طرازی کے ذریعہ سے اس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا، اس کی محامد کا اقرار کیا اور اپنے لائقِ حال طریقہ سے عبادت کا حق بجا لائے

تو اب وہ اللہ تعالےٰ کو مخاطب کرنے اور اس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے، اور انھوں نے کہا "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں:

(۱) التفات کی شرط یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ "اَنْتَ صَدِیْقِیْ" میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات کا دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے۔ اس بات کی تصریح مصنّفِ کشّاف اور دیگر علماء نے کی ہے ورنہ اس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل کے خطاب یا تکلّم کے بعد فعل کو مبنی للمفعول (فعل مجہول) لانا ہے۔ مثلاً "اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" کے بعد اللہ تعالےٰ کا "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" فرمانا۔ کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ اُن لوگوں کے سواجن پر تو نے غضب فرمایا۔ کتاب عروس الافراح کے مصنّف نے اس قول میں توقّف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی، اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلّم اپنے کلام میں دو۲ باترتیب مذکور چیزوں کو پیش کرے اور پھر ان میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اس کے خبر دینے سے رُوگردانی کرتا ہوا دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امرِ اوّل کی خبر ہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ وَاِنَّهٗ عَلٰی ذٰلِكَ لَشَهِیْدٌ" کہ اس میں متکلّم نے انسان کی خبر دی اور پھر اس سے پلٹ کر اس کے ربّ (اللہ تعالےٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر اللہ تعالےٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ"۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ "اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہے"۔

(۵) واحد (ایک۱)، تثنیہ (دو۲)، یا جمع کے خطاب سے دوسرے عدد کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے، اور اس کی بھی چھ۶ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو۲) کی طرف التفات کی مثال، قولہ تعالےٰ "قَالُوْا اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِیَآءُ فِی الْاَرْضِ" ہے اور واحد سے جمع کی طرف التفات کی مثال، قولہ تعالےٰ "یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ" ہے۔

اثنین (دو) سے واحد کی جانب التفات کی مثال، قولہ تعالیٰ "فَمَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوسىٰ" اور "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقىٰ" ہے اور جمع کی طرف التفات کی مثال "وَاَوْحَيْنَا اِلىٰ مُوسىٰ وَاَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً" ہے اور جمع سے واحد کی جانب نقلِ کلام کی مثال ہے، قولہ تعالےٰ "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ" اور اثنین کی طرف التفات کی مثال قولہ تعالیٰ "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ" تا قولہ "فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" ہے۔

(۶) ماضی، مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقلِ کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ ماضی سے مضارع کی طرف التفات کی مثالیں قولہ تعالےٰ "اَرْسَلَ الرِّيٰحَ فَتُثِيْرُ"، "خَرَّ مِنَ السَّمَاۗءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ"، "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" ہیں، اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے "قُلْ اَمَرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ" "وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوْا" اور مضارع سے ماضی کی جانب التفات کی مثال قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَفَزِعَ" "وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَّحَشَرْنٰهُمْ" ہیں۔ اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال "قَالَ اِنِّيْۤ اُشْهِدُ اللّٰهَ وَاشْهَدُوْۤا اَنِّيْ بَرِيْۗءٌ" ہے۔ اور امر سے ماضی کی جانب التفات کی مثال "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَاۤ" ہے اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال قولہ "وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّقُوْهُ وَهُوَ الَّذِيْۤ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ" ہے۔

اطراد

اطراد اِس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اسی ترتیب سے کرے جو بحکمِ ترتیبِ ولادت ان کو حاصل ہے۔

ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال اللہ تعالےٰ کا وہ قول ہے جو اس نے حضرت یوسفؑ کا حال بیان کرتے ہوئے ان کی زبانی نقل کیا ہے "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَاۗءِيْۤ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ"۔ ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ گو معمول اور دستور کے مطابق آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا اور پھر جدِّ اعلیٰ کا نام آئے لیکن یہاں اس کے خلاف ترتیب رکھی گئی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسفؑ نے ان کا ذکر ان کی اُس ملّت (مذہب) کو بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی اُنھوں نے کی

تھی۔ چنانچہ انھوں نے سب سے پہلے بانیٔ مذہب کا ذکر شروع کیا۔ پھر درجہ بدرجہ ان لوگوں کے نام لئے جنھوں نے بانیٔ مذہب سے اس ملّت کو یکے بعد دیگرے اخذ کیا تھا اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا اور اسی طرح حضرت یعقوبؑ کی اولاد کا یہ قول بھی ہے کہ "نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ"۔

اِنسجام:

انسجام اس کا نام ہے کہ کلام گنجلک سے خالی ہونے کی وجہ سے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینیٔ الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو روانی کے لحاظ سے بہت آسان معلوم ہو۔ اور قرآن تمامتر ایسا ہی ہے۔ اہلِ بدیع کا قول ہے، "نثر میں اِنسجام قوی ہوتا ہے بلاقصد موزونیت آجاتی ہے اور اُس کی قرارت خود بخود قوتِ اِنسجام کے باعث ہونے لگتی ہے" اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ اِنسجام ہی کی قسم سے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

بحر طویل "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ"۔

بحر مدید "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا"۔

بحر بسیط "فَاَصْبَحُوْا لَا يُرٰٓى اِلَّا مَسٰكِنُهُمْ"۔

بحر وافر "وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ"۔

بحر کامل "وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ"۔

بحر ہزج "فَاَلْقُوْهُ عَلٰى وَجْهِ اَبِيْ يَاْتِ بَصِيْرًا"۔

بحر رجز "وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِيْلًا"۔

بحر رمل "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ"۔

بحر سریع "اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ"۔

بحر منسرح "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ"۔

بحر خفیف "لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا"۔

بحر مضارع "يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِيْنَ"۔

بحر مقتضب "فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ"۔

بحر مجتث "نَبِّئْ عِبَادِيْٓ اَنِّيْٓ اَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ"۔

بحرِ متقارب "وَ اُمْلِیْ لَهُمْ اِنَّ کَیْدِیْ مَتِیْنٌ"

اِدْمَاج:

ابن ابی الاصبع کا بیان ہے "اِدْمَاج اِس بات کا نام ہے کہ متکلّم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسرے بدیع میں اِس طرح داخل وشامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے صرف ایک ہی بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ" ہے کہ یہاں مبالغہ کا اِدماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کا آخرت میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جب کہ اُس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں اِنفراد بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بہ ظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم بباطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے کہ در اصل دونوں جہان میں اللہ تعالیٰ ہی رَبُّ الْحَمْدِ اور اُس کے ساتھ منفرد ہے"۔ اھ

مَیں کہتا ہوں کہ اِس آیت میں ایک غرض کا دوسری غرض میں اِدماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا، اِس واسطے کہ اِس سے غرض یہ تھی کہ اللہ تعالےٰ کا وصفِ حمد میں منفرد ہونا بیان کرنا تھا اور اسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزا کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتنان:

افتنان کلام میں دو مختلف فنون کو لانے کا نام ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ" میں فخر اور تعزیت (ماتم پرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے کیونکہ اللہ جلّ جلالہٗ نے تمام اصنافِ مخلوقات، انسان، جنّات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابلِ حیات ہیں، اِس آیت میں تسلّی اور تسکین دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد وصفِ بقا کے ساتھ دَس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے جس کے ساتھ ہی منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذاتِ پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہٗ "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا۔ الآیہ" میں مبارک باد اور تعزیت دونوں کو یکجا کر دیا گیا ہے، اِس واسطے وہ بھی "اِفتنان" ہی کی مثال ہے۔

اقتدار:

اقتدار اِس بات کا نام ہے کہ متکلّم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے بیان کرے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اسے نظم اور ترتیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور

اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے، کبھی اِرداف کی صورت میں، کسی وقت ایجاز کے قالب میں، اور کہیں حقیقت کے سانچے میں اپنے مُدعا کو ظاہر کر سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن میں تمام قصے اسی طریق پر مذکور ہیں کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معنی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے، ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اِس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ گو قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے تاہم یہ ضرور ہے کہ ان کی صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا"

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف:

لفظ کا لفظ کے ساتھ ایتلاف (باہم الفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں کیونکہ غریب لفظ اپنے جیسے غریب لفظ کا قرین اور ساتھی ہوتا ہے۔ اور متداول لفظ اپنے جیسے متداول لفظ کا قرین ہوتا ہے، اس کا مقصد حُسنِ جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف اِس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ مُرادی معنی کے حسبِ حال ہوں۔ یعنی اگر معنی بلند ہیں تو لفظ بھی بلند ہوں اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر ہوں۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ اور متداول معنی کے واسطے متداول لفظ اور متوسّط معنی کے واسطے متوسّط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو آیا کرتا ہے۔ ایتلاف اللفظ باللفظ کی مثال قولہ تعالےٰ "تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتّٰى تَكُونَ حَرَضًا اَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ" ہے۔ اِس آیت میں اللہ تعالےٰ قسم کے لئے بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی "تا" لایا ہے کیونکہ "با" اور "واو" کی نسبت تا کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے اور عام لوگوں کی سمجھ سے بعید تر ہے۔ پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبر کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ استعمال کیا، کیونکہ تَفْتَؤُا کی نسبت تَزَالُ کا صیغہ افہام سے قریب تر اور کثیر الاستعمال تھا۔ اور ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا گیا جو حَرَض ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ، عبارت کی ساخت اور نظمِ کلام کی خوبی اور حُسن اسی اَمر کا مقتضی تھا کہ ہر ایک لفظ میں اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب رہنے اور حُسنِ جوار اور معانی کے الفاظ سے ایتلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے تاکہ الفاظ وضع اور ترکیب میں باہم ایک دوسرے کے مُعادل (مساوی) رہیں اور نظمِ عبارت میں ان کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جب اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا تو اُس وقت کہا "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ" اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول

لائے گئے ہیں جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔ اور ائتلاف اللفظ بالمعنی کی مثال، قولہ تعالےٰ "وَلَا تَرْكَنُوْا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ" ہے چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اُس پر بھروسا کرنا بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں اس بات کا موجب ہے کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو، اگرچہ وہ ظالم کے عذاب سے کم ہی سہی۔ اسی واسطے یہاں مَسّ کا لفظ لایا گیا جو کہ اِحراق (جلانے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" میں اکتساب کا لفظ لایا گیا جو کُلفت کا مُشعر اور گناہ کی طرف اپنے ثِقَل کی وجہ سے مُبالغہ کے لئے مفید ہے اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "فَكُبْكِبُوْا فِيْهَا" میں "كُبْكِبُوْا" کا لفظ كُبُّوْا کے لفظ سے بلیغ تر ہے، اس لئے کہ وہ دوزخیوں کے دوزخ میں بہ سختی اور بُری طرح اَوندھے مُنہ ڈالے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَهُمْ يَصْطَرِخُوْنَ"۔ يَصْرِخُوْنَ کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے زیادہ زور کے ساتھ اور بُری طرح چیختے اور چلّاتے ہوں گے اور قولہ تعالیٰ "اَخْذَ عَزِيْزٍ مُّقْتَدِرٍ" میں مقتدر کا لفظ "قَادِر" سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے ایسی قدرت جس کا کوئی رد نہیں اور نہ اس میں کوئی تعقّب (پچھڑا دینا) ڈال سکتا ہے۔ اسی طرح "وَاصْطَبِرْ" بھی "وَاصْبِرْ" سے بلیغ تر ہے۔ اور اَلرَّحْمٰنُ اَلرَّحِيْمُ کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اسی طرح لُطف اور رِفق (نرمی) کا مُشعر ہے جس طرح کہ رحمٰن فخامت اور عظمت کا مشعر ہے۔ اور "سَقٰى" اور "اَسْقٰى" کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اِسی قسم کا ہے کیونکہ سَقٰی ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کُلفت نہ ہو، اِسی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے اِس لفظ کو جنّت کی پینے کی چیزوں کے متعلق استعمال کیا اور فرمایا ہے "وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا"۔ اور "اَسْقٰى" کا لفظ اُس شئے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کُلفت (تکلیف) ہوتی ہے، اور اِسی لئے وہ دُنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں استعمال ہوا۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "وَاَسْقَيْنٰكُمْ مَّآءً فُرَاتًا" اور "لَاَسْقَيْنٰهُمْ مَّآءً غَدَقًا" کیونکہ دُنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

اِستدراک اور اِستثناء:

اِن دونوں کے منجملہ بدیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت کے علاوہ کسی خاص خوبی پر مشتمل ہوتے ہیں۔

استدراک کی مثال، قولہ تعالےٰ "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا" ہے یہاں پر اگر اللہ تعالےٰ محض اپنے قول "لَمْ تُؤْمِنُوْا" پر بس فرماتا، تو اس بات میں بادیہ نشینانِ عرب منفرد رہتے۔ کیونکہ انھوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کے زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا سمجھ لیا تھا۔ لہٰذا ابلاغت نے استدراک کا ذکر واجب کر دیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے شہادتین کا اقرار کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہے ایمان نہیں۔ اور پھر اللہ تعالےٰ نے اپنے قول، "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جب استدراک ظاہر کلام کے اشکال کو دُور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن ہو گیا تو اُس کو محاسنِ کلام میں شمار کر لیا گیا۔

اور **استثنار** کی مثال قولہ تعالےٰ "فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا" ہے۔ یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر دہی حضرت نوح علیہ السلام کے اپنی قوم پر ایسی بددُعا کرنے کے عُذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بد دُعا نے ان کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا تھا۔ اس لئے کہ اگر "فَلَبِثَ فِيْهِمْ تِسْعَمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ عَامًا" کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے کیونکہ پہلی عبارت میں سب سے پہلے "اَلْف" کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کو باقی کلام کے سُننے کے لئے اپنی جانب مشغول کر لیتا ہے اور اس کے بعد جب استثنار کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزری ہوئی حالت کے بعد اُس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ "اَلْف" کے ذکر کی ہیئت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص:

اِس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورت میں کوئی کلام اسی سورت یا دوسری سورت کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اُس سے مقتبس ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰتَيْنٰهُ اَجْرَهٗ فِي الدُّنْيَا وَاِنَّهٗ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِيْنَ"۔ اِس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں عملِ صالح ہوں گے۔ کیونکہ لفظ "صالحین" اسی بات پر دلالت کر رہا ہے حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دارُالعمل۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالےٰ "وَمَنْ يَّاْتِهٖ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصّٰلِحٰتِ فَاُولٰٓئِكَ لَهُمُ الدَّرَجٰتُ الْعُلٰى" سے ماخوذ ہے۔

اور اسی قسم سے ہے قول تعالےٰ "وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ" کہ یہ قول تعالےٰ "فَأُولٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ" سے ماخوذ ہے۔ اور قول تعالےٰ "وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ" چار آیتوں سے مقتبس اور ماخوذ ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اوّل ملائکہ، قول تعالےٰ "وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ" میں۔ دوّم انبیاءؑ قول تعالےٰ "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هٰؤُلَاءِ شَهِيدًا" میں۔ سوم امّتِ محمد صلعم قول تعالےٰ "لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" میں۔ اور چوتھے اعضائے جسم جن کا بیان قول تعالیٰ "يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ۔ الآیہ" میں ہے اور قول تعالےٰ "وَيَوْمَ التَّنَادِ" تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قراءت کیا گیا ہے۔ اوّل قول تعالےٰ "وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ" سے ماخوذ ہے۔ اور دوّم یعنی مشدّد قراءت، قول تعالےٰ "يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ" سے ماخوذ ہے۔

اِبدال:

ابدال کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے۔ ابن فارس نے اِس کی مثال "فَانْفَلَقَ" یعنی "فَانْفَرَقَ" بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے اللہ تعالےٰ نے اس کے بعد "فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" فرمایا۔ اور "لام" اور "راء" یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔ اور خلیل سے قول تعالےٰ "فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ" کے بارے میں مروی ہے کہ یہاں "فَحَاسُوا" مُراد لیا گیا ہے مگر "حا" کی جگہ پر "جیم" آگئی اور اس کی قراءت "حا" کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور فارسی نے "إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ" کو بھی ابدال ہی کی قسم سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وہی مراد ہے۔ اور ابو عبیدہ نے قول تعالیٰ "إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً" کو بھی اِسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بما یشبہ الذمّ:

ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود (کمیاب) ہے اور مجھے صرف ایک آیت اس کی مثال مِل سکی ہے اور وہ یہ ہے "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللّٰهِ۔ الآیہ" کیونکہ استفہام کے بعد استثناء کے آنے سے، جو مومنین پر ایمان کا عیب لگانے کے اعتبار سے (ظاہراً) بطور زجر و توبیخ وارد ہے، یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جو کلام اس کے بعد آنے والا ہے وہ ان باتوں میں سے ہوگا جو ایمان لانے والے پر نقمت (عیب) کو ضروری قرار دے گا۔ کیونکہ یہ

ان باتوں میں سے ہے جس کی پہلے مذمت کی گئی ہے۔ لیکن استثنار کے بعد جب ایسی چیز بیان ہوئی جس سے مومن کی مدح ہوئی تو گویا کلام ایسے معنی پر مشتمل ہوا جس کا نام تاکید المدح بمایشبہ الذم ہے۔

مَیں کہتا ہوں کہ قولہ تعالےٰ "وَمَا نَقَمُوْا اِلَّا اَنْ اَغْنٰهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ" اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ اِلَّا اَنْ یَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ" بھی اسی کی مثال ہے، اس واسطے کہ استثنار سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مابعد اخراج (نکال ڈالنے اور جلاوطنی) کا مقتضی ہے۔ پھر جب وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی تو معلوم ہوا کہ وہ تاکیداً للمدح بمایشبہ الذم کے لئے ہے۔ اور تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں قولہ تعالےٰ "لَا یَسْمَعُوْنَ فِیْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِیْمًا اِلَّا قِیْلًا سَلٰمًا سَلٰمًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر "سَلٰمًا سَلٰمًا" کو جو لغو اور تاثیم کا ضد (خلاف) ہے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور یہ بات لغو اور تاثیم کے منتفی ہونے کی مؤکد ہے۔

تفویف:

تفویف اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح، وصف اور ان کے علاوہ دیگر فنون کے اقسام اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملے سے بالکل جداگانہ ہو، مگر اسی کے ساتھ ساتھ جملے بھی ہم وزن اور مساوی ہوں اور یہ بات اس کے بڑے بڑے اور متوسط اور چھوٹے چھوٹے سب ہی جملوں میں ہوتی ہے۔ طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ وَ الَّذِیْ هُوَ یُطْعِمُنِیْ وَیَسْقِیْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِیْنِ وَالَّذِیْ یُمِیْتُنِیْ ثُمَّ یُحْیِیْنِ" اور متوسط جملے میں تفویف کی مثال ہے "یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ وَیُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ"۔ ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ "تفویف مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں ہے۔"

تقسیم:

تقسیم موجود چیزوں کی قسموں کے استیفا (ایک ایک کرکے پورا گنا دینے) کا نام ہے نہ کہ ان تمام چیزوں کے اقسام کا گنانا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ

مُّقۡتَصِدٌ وَمِنۡهُمۡ سَابِقٌۢ بِالۡخَيۡرٰتِ "۔ اِس واسطے کہ دنیا اِن تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی۔ یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں۔ یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اور یا اِن دونوں باتوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اِس کو بھی کرتے ہیں اور اُس کو بھی۔ اور اِسی کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ " وَكُنۡتُمۡ اَزۡوَاجًا ثَلٰثَةً فَاَصۡحٰبُ الۡمَيۡمَنَةِ مَاۤ اَصۡحٰبُ الۡمَيۡمَنَةِ وَاَصۡحٰبُ الۡمَشۡـَٔمَةِ مَاۤ اَصۡحٰبُ الۡمَشۡـَٔمَةِ وَالسّٰبِقُوۡنَ السّٰبِقُوۡنَ " اور اسی طرح قولہ تعالےٰ " لَهٗ مَا بَيۡنَ اَيۡدِيۡنَا وَمَا خَلۡفَنَا وَمَا بَيۡنَ ذٰلِكَ " بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استیفار کر لیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں، اور قولہ تعالےٰ " وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنۡ مَّآءٍ فَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّمۡشِىۡ عَلٰى بَطۡنِهٖ وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّمۡشِىۡ عَلٰى رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّمۡشِىۡ عَلٰٓى اَرۡبَعٍ " اِس میں مَشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استیفار ہو گیا۔ اور قولہ تعالےٰ " اَلَّذِيۡنَ يَذۡكُرُوۡنَ اللّٰهَ قِيٰمًا وَّقُعُوۡدًا وَّعَلٰى جُنُوۡبِهِمۡ " اِس میں ذاکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استیفار کر لیا۔ اور قولہ تعالےٰ " يَهَبُ لِمَنۡ يَّشَآءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنۡ يَّشَآءُ الذُّكُوۡرَ اَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانًا وَّاِنَاثًا وَيَجۡعَلُ مَنۡ يَّشَآءُ عَقِيۡمًا " اِس آیت میں شادی شدہ لوگوں کے تمام احوال کا استیفار کر لیا۔ اور ان چار حالتوں کے سوا ان کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔ اور قولہ تعالےٰ " هُوَ الَّذِىۡ يُرِيۡكُمُ الۡبَرۡقَ خَوۡفًا وَّطَمَعًا " کہ بجلی میں کڑاک کا خوف ہوتا ہے یا بارش کا لالچ۔

تدبیج:

یہ اِس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگتوں کا ذکر توریہ اور کنایہ کے ارادے سے کرے ابن ابی الاصبع کا بیان ہے " اِس کی مثال قولہ تعالےٰ " وَمِنَ الۡجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيۡضٌ وَّحُمۡرٌ مُّخۡتَلِفٌ اَلۡوَانُهَا وَغَرَابِيۡبُ سُوۡدٌ " ہے کہ اِس میں مشتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مُراد ہے اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ رہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام دیگر راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہوتا ہے اور اس سے کم درجہ پر سُرخ راہ اور سُرخ راہ سے کمتر درجے پر سیاہ راستہ ہے۔ گویا کہ یہ دونوں راستے خِفار (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) میں ویسے ہی ہیں جیسے وضاحت اور صفائی میں سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ وادنیٰ) اور متوسّط درجہ تینوں درجوں پر منقسم ہیں ان میں سے ظہور کے اعتبار سے طرفِ اعلیٰ بیاض (سفیدی) ہے اور خفار میں طرفِ ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے اور سُرخ رنگ اِن دونوں

حالتوں کے بین بین ہے لہٰذا رنگتوں کی وضعِ ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے پھر پہاڑوں کی رنگتیں انہی تینوں رنگتوں کے دائرے سے خارج نہیں اور ہر ایک ایسے عَلَم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کے لئے جو تقسیم ہوتی ہے وہ بھی اسی مذکورہ بالا تقسیم کے ماتحت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے آیتِ کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم کی گئی ہے اور اس طرح اس میں تدبیج اور تقسیم کی صحت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

تنکیت:

اِس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام ہوسکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنالے۔ اِس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ذکر کی جانے والی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اُسے اُس خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے اور وُہی اُس کے ماسوا پر ترجیح کا باعث ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰى" یہاں دوسرے ستارے کے ہوتے ہوئے شِعریٰ ہی کو خاص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ اللہ تعالےٰ ہر ایک شے کا رب (پروردگار) ہے، تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہلِ عرب میں "اِبْنُ اَبِیْ كَبْشَةَ عَبْدُ الشِّعْرٰى" نامی ایک شخص تھا جس نے لوگوں کو اُس ستارہ کی عبادت پر آمادہ کیا تھا۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے یہ آیتِ کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک اللہ تعالےٰ اِس شِعریٰ کا بھی خالق ہے۔ جس کے بارے میں ربوبیت کا دعوےٰ کیا گیا ہے۔

تجرید:

تجرید اِس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحبِ صفت امر سے دوسرا امر اُسی کے مثل الگ کرلیں۔ اور اس کا مقصد صرف اس صفت میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے، مثلاً "لِیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِیْقٌ حَمِیْمٌ" یہاں پر رَجُلٍ صَدِیْقٍ سے ایک دوسرا شخص اسی کا مثل صفتِ صداقت سے متّصف الگ کیا گیا اور جیسے "مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الْكَرِیْمِ وَالنَّسَمَةِ الْمُبَارَكَةِ" کہ اس جگہ رَجُلِ کریم سے اُسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متّصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رَجُلِ کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اس کا غیر ہے حالانکہ دراصل وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ قرآنِ کریم میں "تجرید" کی حسبِ ذیل مثالیں ہیں:

"لَهُمْ فِیْهَا دَارُ الْخُلْدِ"، اِس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنّت میں دارُ الخلد ہے۔ لہٰذا گویا کہ یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوئی ہے۔ اِس مثال کا کتابُ المُحتسب میں ہے۔

اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ " اِس اعتبار سے بتائی گئی ہے کہ یہاں میّت سے نطفہ مُراد ہے۔

زمخشری کا قول ہے کہ " عبید بن عمیر کی قرارت " فَكَانَتْ وَرْدَةٌ كَالدِّهَانِ " رفع کے ساتھ " حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ " کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے" اور یہ بھی قرارت کی گئی ہے کہ، " يَرِثُنِي وَارِثٌ مِّنْ آلِ يَعْقُوبَ " ابن جنی کا بیان ہے " یہی امر تجرید ہے۔ کیونکہ زکریّاء کی اللہ تعالیٰ سے دُعا ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو آلِ یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انھوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اِسی بنا پر " وارثٌ " کہا۔

تعدید

تعدید مفرد الفاظ کے ایک ہی سِیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ " اور قولہ تعالےٰ " التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ۔ الآیہ" اور قولہ تعالیٰ " مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ۔ الآیہ " میں ہے۔

ترتیب

موصوف کے اوصاف کا اُن کی خلقتِ طبیعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح استعمال کرنا کہ ان کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبدُ الباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالےٰ " هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا " اور قولہ تعالےٰ " فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا۔ الآیہ " سے دی ہے۔

ترقی اور تدلّی

اِن دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین

اِس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے از اں جملہ ایک[1] یہ ہے کہ ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی جگہ پر استعمال کرنا۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری[2] بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اِسم کا ذکر اُس امر

میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بھی ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے تیسری بات تضمین کے ساتھ مابعد الفاصلۃ کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔ چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے ارادے سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین کی) نوع ہے۔

ابن ابی الاصبع کا بیان ہے "میں نے قرآن میں ۲ دو مقاموں کے علاوہ اور کہیں اِس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ ۲ دو مواقع ایسے ہیں جو کہ توریت اور انجیل کی ۲ دو فصلوں پر مشتمل ہیں۔

(۱) قولہ تعالےٰ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ۔ الآیہ"

(۲) قولہ تعالےٰ "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ۔ الآیہ" ہے

اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا" اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے "أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ" "وَقَالَتِ الْيَهُودُ" اور "وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ" وغیرہ۔ اور ابن النقیب کا قول ہے کہ "اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں کے الفاظ آگئے ہیں"

الجناس

(یعنی تجنیس) ۲ دو لفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اِس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ کتاب کنز البراعۃ میں ہے کہ "اِس کا فائدہ کلام کے بغور سُننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا ان کی جانب ایک خاص قسم کی توجہ اور غور کی دعوت دیتا ہے کیونکہ جس وقت لفظ مشترک کو ایک معنی پر محمول کیا جائے اور پھر اسی لفظ کو دوبارہ استعمال کیا اور اس سے دوسرے معنی مُراد ہوں تو پھر طبیعت میں ایک طرح کا شوق اس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔ جناس کی بہت سی قسمیں ہیں از انجملہ ایک ۱ جناس تام ہے اور وہ یہ ہے کہ دو لفظ حروف کی انواع، تعداد اور ہیئتوں میں یکساں ہوں جیسے قولہ تعالےٰ "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ" ہے اور قرآن میں جناس تام کی اِس کے سوا اور کوئی مثال نہیں ہے مگر شیخ الاسلام ابن حجر رح نے ایک اور جگہ بھی اس کا استنباط کیا ہے اور وہ آیت ہے "يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ" اور بعض علماء نے پہلی آیت کو جناس

کی قسم میں سے تسلیم نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں دونوں جگہوں پر "اَلسَّاعَة" کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اُس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو اور دوسرا مجاز بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے لہٰذا قیامت پر لفظ ساعت کا اطلاق مجاز ہے اور آخرت پر اُس کا اطلاق حقیقت ہے اور اِس تعریف پر یہ کلام "رَكِبْتُ حِمَارًا وَلَقِيتُ حِمَارًا" اور اس سے کند ذہن اور احمق آدمی مُراد لو تجنیس سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے اور اس کا نام تجنیس خطّی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف نقطوں میں پایا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ" میں ہے۔ پھر اسی کی ایک قسم ہے **مُحرّف** یہ حرکات میں اختلاف ہونے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ" اور اس آیت میں تصحیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہوگئی ہیں "وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا" اور تجنیس کی ایک قسم **ناقص** بھی ہے اس کے اندر متجانس الفاظ تعداد حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں خواہ حرفِ زائد کلمہ کے اوّل میں ہو یا وسط میں اور یا آخر میں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ" اور "كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ" میں ہے اور ایک قسم تجنیس کی **مُذیّل** ہے اس میں دو متجانس لفظوں میں سے کسی ایک لفظ کے اوّل یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ حروف بڑھا دیئے جاتے ہیں اور بعض علماء نے اوّل کلمہ میں حروف کی زیادتی والی تجنیس کا نام **مُتوّج** رکھا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَانْظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ" "وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" "مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ" "إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ" "مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ" اور منجملہ اقسامِ تجنیس کے ایک قسم تجنیس **مضارع** بھی ہے۔ اِس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے کسی ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہے۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہیں کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اوّل میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ" پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس **لاحق** ہے۔ اِس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوتا ہے اور حرف مختلف کے اوّل، وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی صورت میں یہ قسم سابق کی طرح ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ" و

اِنَّهٗ عَلٰی ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ، وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ" "ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ" "وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ" میں ہے۔ اور **تجنیس المرفوّ** بھی اس کی ایک قسم ہے۔ جس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوتی ہے۔ جس کی مثال قولہ تعالٰے "جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ" ہے۔ ان کے علاوہ تجنیس کی اور بھی حسب ذیل قسمیں ہیں:

تجنیسِ لفظی اس کا نام ہے کہ دو کلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حروف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے۔ مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف، جیسے قولہ تعالٰی "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" میں ہے

تجنیسِ قلب۔ دو کلموں کے ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالٰی "فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ"

تجنیسِ اشتقاق۔ دو کلموں کے مختلف حروف کا اصل اشتقاق میں جاکر باہم جمع ہوجانے کا نام ہے اور اس کو **مقتضب** بھی کہتے ہیں، جیسے قولہ تعالٰے "فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ" "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ" اور "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ" میں ہے۔

تجنیسِ اطلاق۔ اس کے اندر دو کلموں کے مختلف حروف صرف مشابہت میں باہم جمع ہوجاتے ہیں جیسے قولہ تعالٰے "وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ" "قَالَ اِنِّيْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِيْنَ" "لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ" "وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ" "اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ" اور قولہ تعالٰی "وَاِذَآ اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ" تا قولہ تعالٰے "فَذُوْ دُعَآءٍ عَرِيْضٍ" میں ہیں۔

تنبیہ۔ چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی میں قوت پیدا کرنے کے وقت اس کو ترک کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالٰے "وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ" ہے۔ اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ "یہاں اللہ تعالٰے نے "وَمَآ اَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہوسکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور مزید براں تجنیس کی رعایت بھی ہوئی جاتی تھی؟" اس سوال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَّنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے ہیں کیونکہ تمہارے قول "فُلَانٌ مُّصَدِّقٌ لِّيْ" کے معنی یہ ہیں کہ اس شخص نے مجھ سے "صَدَقْتَ" کہا۔ اور "مُؤْمِنٍ" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی امن عطا کرنے کے بھی ہیں۔ ان لوگوں کا مقصود تصدیق اور اس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن

تھا اسی واسطے یہاں اس کو مومن کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔ تاکہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔ اور بعض ادیبوں نے قولہ تعالیٰ۔ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا وَّتَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِیْنَ" کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے "تَذَرُوْنَ" کی جگہ پر "تَدَعُوْنَ" فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی، صحیح نہیں۔ کیونکہ امام فخر الدین نے کہا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی فصاحت کا اصلی سبب معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت، پرشکوہ الفاظ کا استعمال ہے۔ اور ایک عالم نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ الفاظ کی مراعاۃ سے معانی کی مراعات بہتر ہے اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ "اَتَدْعُوْنَ اور وَتَدَعُوْنَ" کہا جاتا تو اس سے قاری کو شبہ ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی۔ مگر یہ جواب کچھ ٹھیک نہیں۔ اور ابن الزملکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے۔ اسی وجہ سے اس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے موقع پر کیا جاتا ہے نہ کہ خوف اور زجر کے موقع پر۔ الخوبی کا جواب یہ ہے کہ "تذر" کی نسبت تدع کے معنی ترکِ شئے میں اخص ہیں۔ کیونکہ اس میں کسی شئے کو اس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے۔ مثلاً "الایداعُ" سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مُراد ہے۔ مگر اس طرح کہ اس کی حالت سے اعتناء بھی رہتی ہے۔ اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چُنا جاتا ہے۔ پھر اسی باب سے ہے لفظ "دَعۃ" جس کے معنی ہیں راحت۔ اور "تذرُ" کے معنی مُطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل رُو گردانی کر کے اور اُسے ناقابلِ التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب نے لکھا ہے۔ کہا جاتا ہے "فلانٌ یَذَرُ الشَّیئَ" یعنی وہ اس کو دُور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اس کے نزدیک قابلِ التفات نہیں ہوتی ہے۔ اور "وُذَرَۃٌ" پارۂ گوشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاقِ عبارت اور اندازِ کلام اِسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امرِ اوّل کے حسبِ حال، اس جگہ کفار کی اپنے رَبّ سے رُو گردانی کی شناعت کو بیان کرنا اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ انھوں نے رُو گردانی کو حدِ کمال تک پہنچا دیا تھا۔

الجمع

دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حُکم میں جمع (اکٹھا) کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "المال

وَالْبَنُونَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا"، اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کر دیا ہے۔

جمع و تفریق

دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طیبی نے اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا۔ الآیہ" کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر ان کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ان نفسوں کو وفات دیتا ہے جنھیں قبض کر لیا گیا ہے اور ان کو بھی جنھیں قبض نہیں کیا ہے۔ پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم

پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت جمع کر کے پھر ان کی تقسیم کرنے کا نام ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ" میں ہے۔

جمع مع التفریق والتقسیم

اس کی مثال قولہ تعالےٰ "يَوْمَ يَاْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ۔ الآیات" ہے یہاں قولہ تعالیٰ "لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی نفس کی تعداد بہت سی ہے۔ کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَّسَعِيْدٌ" تفریق ہے اور قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا" اور "وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا" میں تقسیم ہے۔

جمع المؤتلف والمختلف

یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑیدار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے ان کی مدح میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں۔ اور اس کے بعد ان دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا ارادہ کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معانی لائے جائیں جو کہ تسویہ (مساوات قائم کرنے) کے معنی کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس

کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ۔ الآیہ" یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤدؑ اور سلیمانؑ دونوں کو مساوی قرار دیا گیا ہے اور پھر سلیمانؑ کی بزرگی صفتِ فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حُسنُ النّسق

اِس کی صورت یہ ہے کہ متکلّم کئی ایک پے در پے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ) ہوں۔ مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوقِ سلیم کے خلاف نہ ہو اور ان کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ مستقل معنی پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي۔ الآیہ" ہے کہ اس آیت کے تمام جُملے ایک دوسرے پر واوِ نسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے عین مطابق ہے کیونکہ ایسے اسم کے ساتھ کلام کی ابتدا ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھٹنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہلِ کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اس کے زندان سے نجات پائیں۔ پھر اس کے بعد مادّۂ آسمانی کا انقطاع مذکور ہے اور اس پر مذکورہ بالا اَمر کا تمام ہونا موقوف ہے اِس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش کے نہ تھمنے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا۔ ورنہ خشکی میں اُترنا مشکل نہ ہوتا پھر زمین میں جو اُمور تھے ان کا اختلاف بیان ہوا اور بعد ازاں پانی کے خشک ہو جانے کی خبر دی گئی۔ مگر ان دونوں مادّوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہٗ اس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے کہ جن کے مقدر میں ہلاک ہونا ہے وہ ہلاک ہوں گے اور جو نجات پانے والے ہیں وہ نجات پائیں گے۔ اور اِس حکم کو اپنے ماقبل سے مئوخر بیان کیا گیا۔ کیونکہ اس بات کا علم اہلِ کشتی کو اُس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلے تھے اور ان کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا۔ اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے اَمن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تاکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگرچہ اہلِ زمین پر عام ہو چکی لیکن وہ بجز ان لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لا سکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عتاب المرء نفسہ:

یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کو ملامت کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَیَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ عَلٰی یَدَیْهِ یَقُوْلُ یَالَیْتَنِیْ۔ الآیات" اور قولہ تعالیٰ "اَنْ تَقُوْلَ نَفْسٌ یّٰحَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُّ فِیْ جَنْۢبِ اللّٰهِ۔ الآیات" بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس۔

وہ ہے جس میں جزو مقدم کو مؤخّر اور مؤخّر کو مقدّم کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا عَلَیْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ وَّمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَیْهِمْ مِّنْ شَیْءٍ" "یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ" "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ" "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" اور "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ یَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے، لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی۔ اور ابن المنیر نے اس کا جواب اس طرح سے دیا ہے کہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفّار کے فروعِ شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے۔ اور شیخ بدر الدّین ابن الصاحب کا قول کہ حق یہ ہے کہ مومنہ عورت اور کافر مرد دونوں میں سے ہر ایک کے فعل سے حِلّ (حلّت) کی نفی کی گئی ہے۔ مومنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے۔ اور کافر کے فعل سے حلّت کی نفی اس واسطے ہوئی کہ یہ وطی مفسدہ پر شامل ہے چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے مورد نہیں ہیں بلکہ امام اور ان کے قائم مقام لوگ اس امر سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں اور اس کی علّت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور برائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے لہٰذا اس سے واضح ہو گیا کہ مومنہ عورت سے حلّت کی نفی اور اعتبار کے ساتھ ہوئی ہے اور کافر مرد سے اس کی نفی دوسرے اعتبار کے ساتھ کی گئی۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "اس نوع کے عجیب و غریب اسلوب کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓىِٕكَ یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا یُظْلَمُوْنَ نَقِیْرًا وَمَنْ اَحْسَنُ دِیْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ" یہاں پر دوسری آیت کا نظم و ترتیب پہلی آیت کے نظم و ترتیب کے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے مؤخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مستوی اور "مَا لَا یَسْتَحِیْلُ بِالْاِنْعِكَاسِ" کے نام سے بھی موسوم ہے اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طرح پر اول سے آخر تک پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اوّل تک بھی پڑھا جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ" اور "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" میں ہے اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی

تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان۔

ابن ابی الاصبع نے اِس کی تعریف اس طرح کی ہے "عنوان اس بات کا نام ہے کہ متکلّم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اس کی تکمیل اور تاکید کے ارادہ سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلی گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصّوں کے عنوان ہوں"۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے اس لئے کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں جو علوم کی کنجیاں ہوتی ہیں۔ نوعِ اوّل یعنی عنوان اخبار متقدمہ کی مثال ہے، قولہ تعالےٰ "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا۔ الآیہ" کہ یہ بلعام کے قصّہ کا عنوان ہے اور امر دوم یعنی عنوانِ علوم کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِنْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ۔ الآیہ" کہ اس میں علمِ ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے اور اس کی تشریح یہ ہے کہ علمِ ہندسہ میں مثلّث شکل سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دیجاتی ہے تو اس وقت اس وجہ سے کہ اس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے جہنمیوں کو ان کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے ان کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ۔ الآیات"، میں علمِ کلام، علمِ جدل، اور علمِ ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد

یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے بلاغت سے اِس کو کوئی تعلّق نہیں۔ کیونکہ فرائد اِس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے۔ جو کہ سلکِ مروارید کے دُرِّ یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور دُرِّ یکتا اس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے اسی طرح کا لفظ فصیح کلام کی عظمت، اس کی قوّتِ معارضہ، جزالتِ نطق اور اس کلام کے خالص عربی ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اس کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال دیا جائے تو وہ فصحاء پر دشوار ہو جاتا ہے۔ اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالےٰ "اَلْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ" میں لفظ حَصْحَصَ اور قولہ تعالےٰ "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" میں الرَّفَثُ ہے۔ قولہ تعالےٰ "حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ" میں لفظ "فُزِّعَ" ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ" میں لفظ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ"، اور قولہ تعالےٰ ——— "فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا

نَجِيّاً "۔ اور قولہ تعالےٰ " فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ " ۔ میں بھی ایسا ہی ہے۔

قسم

قسم یہ ہے کہ متکلّم کسی شئے کی قسم کھانے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ قسم کھائے جس میں اُس کے لئے باعثِ فخر، اس کی شان کی عظمت، اُس کے مرتبہ کی بلندی، یا اس کے غیر کی مذمّت، ان میں سے کوئی بات اس سے ثابت ہوتی ہو۔ یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ لے سکے۔ اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالےٰ " فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ " یہاں پر اللہ تعالےٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت بڑی قدرت اور اس کی عظمت پر مشتمل ہونے کے باعث اس کے لئے مُوجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالےٰ " لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ "، اس میں پروردگارِ عالم نے اپنے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی شان بڑھانے اور ان کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے ان کی جان کی قسم کھائی ہے اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کو بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلّق رکھتی ہیں۔

لفّ ونشر

یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شئے کو الفاظ کے اندر نہایت تفصیل سے ذکر کیا جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں، اس طرح سے کہ ان کے واسطے کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو متعدّد معنی پر شامل ہوتا ہے اور پھر اسی مذکورہ اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں۔ جن میں سے ہر ایک شئے متقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز سے تعلّق ہو اور یہ بات سامع کی سمجھ پر چھوڑ دینی چاہیئے کہ وہ ایک متاخّر چیز اس کے لائق حال متقدم چیز سے تعلّق قائم کرے۔

" لفّ ونشر اجمالی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ " یعنی یہودیوں نے کہا کہ جنّت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز داخل نہ ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنّت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ لفّ میں اجمال ہوا صحیح ہے کہ یہود ونصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) موجود ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخولِ جنّت کا قائل ہو۔ لہٰذا عقل اس بات کی توثیق کرتی ہے کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رَدّ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں پر التباس

سے مامون ہوتا ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

میں کہتا ہوں کہ کبھی اجمال صرف نشر میں ہوتا ہے اور لفّ میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جاتا ہے اور پھر ایسا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جو کہ متعدد پر شامل اور ان دونوں کے صالحیت بھی رکھتا ہے اس کی مثال قولہ تعالےٰ "حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" ہے مگر ابو عبیدہ کے اس قول پر کہ خیطِ اَسْوَدْ (سیاہ ڈورا) سے صبح کاذب مُراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اِس بات کو کتاب اسرار التنزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں، اوّل یہ کہ وہ نشر لفّ ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قولہ تعا "جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْکُنُوْا فِیْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ" میں ہے کہ یہاں سُکُون لیل کی طرف اور ابتغاء فضل (خواہش دولت) نہار کی جانب راجع ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ یَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰی عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا" اس جگہ لوم (ملامت) بخل سے اور مَحْسُوْرًا اسراف (فضول خرچی) سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے کہ مَحْسُوْرًا کے معنی ہیں بے دست و پا بیٹھنا کہ تمھارے پاس کچھ بھی نہ رہے۔ قولہ تعالےٰ "اَلَمْ یَجِدْكَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی۔ الآیات" کے بارے میں یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ" کا تعلق قولہ تعالےٰ "وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰی" سے ہے کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے "سائل" سے مُراد علم کا سائل ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" قولہ تعا "وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی" سے متعلق ہے۔

میں نے یہ مثال نوویؒ کی شرح وسیط میں دیکھی ہے جس کا نام تنقیح ہے۔ اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہوتی ہے کہ وہ ترتیب لفّ کے برعکس آئے جس کی مثال قولہ تعالیٰ "یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ فَاَمَّا الَّذِیْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ۔ الآیہ" ہے۔ علماء کی ایک جماعت نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰی یَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ مَتٰی نَصْرُ اللّٰهِ اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِیْبٌ" کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے، کیونکہ "قَالُوْا مَتٰی نَصْرُ اللّٰهِ" اہلِ ایمان کا قول ہے، اور "اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِیْبٌ" رسول کا قول ہے، زمخشریؒ نے نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالےٰ "وَمِنْ اٰیٰتِهٖ مَنَامُکُمْ بِاللَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَآؤُکُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ" کی طرح ہے

زمخشری کا قول ہے کہ یہ آیت لفّ کے باب سے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یہ ہے "وَمِنْ

اٰیَاتِہٖ مَنَامُکُمْ وَابْتِغَآءُکُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ" مگر اللہ تعالیٰ نے مَنَامُکُمْ اور اِبْتِغَآءُکُمْ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ کے درمیان اِس واسطے فصل کر دیا کہ رات اور دن دو زمانے ہیں اور زمانہ اور اس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں اُمور لف کو متحد کرنے میں ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت۔

مشاکلت اس کو کہتے ہیں کہ ایک شئے کو اس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اُس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شئے اُس غیر کی صحبت میں واقع ہوتی ہے۔ خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ" اور "وَمَکَرُوْا وَمَکَرَ اللّٰہُ" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اس شئے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو اس کے ساتھ واقع ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "جَزَآءُ سَیِّئَۃٍ بِمِثْلِھَا" میں ہے اس کے باوجود کہ جزاء ایک امر حق ہے اور اس کا وصف سَیِّئَۃ (برائی) کے ساتھ مناسب نہیں۔ پھر بھی مشاکلت کی وجہ سے اسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ" "فَالْیَوْمَ نَنْسٰکُمْ کَمَا نَسِیْتُمْ" "وَیَسْخَرُوْنَ مِنْھُمْ" اور "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ اَللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ"۔ اِن سب مثالوں میں مصاحبت تحقیقی کے پائے جانے کی وجہ سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کی مثال ہے، قولہ تعالیٰ "صِبْغَۃَ اللّٰہِ" یعنی اللہ تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوسِ انسانی کو پاک کر دیتا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں۔ جس کو وہ "ماءِ معمودیہ" کہتے اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر "صبغۃ اللہ" کے ساتھ کی گئی۔

مزاوجۃ:

مزاوجۃ اس کا نام ہے کہ شرط اور جزاء یا اس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو[۲] دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا جائے، جیسے شاعر کہتا ہے ؎

اِذَا مَا نَھٰی النَّاھِیْ فَلَجَّ بِیَ الْھَوٰی ۔۔۔ اَصَاغَتْ اِلَی الْوَاشِیْ فَلَجَّ بِھَا الْھَجْرُ

یعنی، جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو عشق نے مجھ سے جھگڑا کرنا شروع کیا، اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر کان دھرا تو خواہشِ جدائی اُسی سے برسرِ پیکار ہو گئی۔

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اٰتَیْنٰہُ اٰیٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْھَا فَاَتْبَعَہُ الشَّیْطٰنُ

وَكَانَ مِنَ الْغَاوِيْنَ"

مبالغہ

مُبالغہ اِس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی کا وصف بیان کرتے ہوئے اس میں اِتنی زیادتی کرے کہ وہ معنیٔ مقصود میں حد سے بڑھ جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اس کے بارے میں حد کو پہنچ جائے مبالغہ کی ۲ دو قسمیں ہیں:

(۱) مبالغہ بالوصف

بایں طور کہ وہ مبالغہ محال ہونے کی حد تک پہنچ جائے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" اور "وَلَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ"

(۲) مبالغہ بالصیغہ ہے اور مبالغہ کے صیغے حسب ذیل ہیں:

فَعْلَانٌ جیسے رَحْمٰنٌ۔ فَعِیْلٌ جیسے رَحِیْمٌ۔ فَعَّالٌ مثلاً تَوَّابٌ، غَفَّارٌ، قَهَّارٌ، فَعُوْلٌ مثلاً غَفُوْرٌ، شَكُوْرٌ، وَدُوْدٌ، فَعِلٌ مثلاً حَذِرٌ، اَشِرٌ، فَرِحٌ، فُعَّالٌ بالتشدید جیسے کُبَّارٌ اور بالتخفیف جیسے عُجَابٌ۔ فِعَلٌ جیسے لِبَدٌ، کِبَرٌ اور فُعْلٰى جیسے عُلْيَا، حُسْنٰى، شُوْرٰى اور سُوْأىٰ۔

فائدہ اکثر علماء کا قول ہے کہ فَعِیْلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کے صیغہ میں زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے چنانچہ اسی بنیاد پر اَلرَّحْمٰنُ کو اَلرَّحِیْمُ سے اَبْلَغ بتایا گیا ہے سہیلیؒ نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَان کا وزن تثنیہ کا وزن ہے اور تثنیہ تضعیف (دوچند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا گویا کہ اس بِنا (وزن) میں صفت دوچند ہوگئی" اور **ابن الانباری** اس طرف گیا ہے کہ اَلرَّحِیْمُ بہ نسبت اَلرَّحْمٰنُ کے بلیغ تر ہے اور **ابن عسکر** نے اَلرَّحْمٰنُ کو اَلرَّحِیْمُ پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجّح قرار دیا ہے کہ اَلرَّحِیْمُ جمع کے وزن پر عَبِیْد کی طرح آیا ہے جو کہ تثنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے۔ اور **قطربؒ** نے دونوں کو یکساں مانا ہے۔

فائدہ۔ برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں۔ کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں مگر ان میں مبالغہ پایا نہیں جاتا کیونکہ مبالغہ اِس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اُس کی موجودہ صفت سے زائد ہے اور اللہ تعالےٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں ان میں بڑھانا گھٹانا یا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ ان صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی

ہوں اور صفاتِ الٰہی اس بات سے منزّہ ہیں۔ شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مُستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی نے اپنی کتاب البُرہان میں لکھا ہے کہ "تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جس میں فعل کے اندر زیادتی کے مطابق مبالغہ حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں متعدد مفعولوں کے مُطابق مبالغہ پایا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کیا جاسکتا کہ مفعولوں کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی کو واجب نہیں قرار دیتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کے لئے کافی ہوتا ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات کو بھی قیاس کرلیا جائے گا جس سے اشکال دور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ "حَکِیْمٌ" میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا شرائع کی بابت مکرر ہونا یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ "وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" کی بابت یہ سوال کیا ہے کہ "قَدِیْرٌ" مبالغہ کا صیغہ ہے لہٰذا یہ قَادِرٌ کے معنی پر زیادتی کا مستلزم ہے اور قَادِرٌ کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ہی ذات سے ہوتی ہے اور اس میں ہر ایک فرد کا موجودات کے اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں" اور اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہوا تو ضروری ہوتا ہے کہ اس کو ان تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاقِ کلام دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرتِ وصف کے خیال سے۔

مطابقت

اس کا نام "الطباق" بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جُملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مُطابقت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی۔ (۲) مجازی۔ اور دوسری قسم کا نام تکافوء بھی ہے۔ پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباق سلب۔ اور اس کی مثالیں ہیں: "فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا"۔ "وَاَنَّہٗ ھُوَ اَضْحَکَ وَاَبْکٰی وَاَنَّہٗ ھُوَ اَمَاتَ وَاَحْیَا"۔ "لِکَیْلَا تَاْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا اٰتٰکُمْ"۔ "وَتَحْسَبُھُمْ اَیْقَاظًا وَّھُمْ رُقُوْدٌ"۔ یہ طباق حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباق مجازی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰہُ" یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت

دی۔ طباق السّلب کی مثال ہے "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ" اور "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ" اور طباق معنوی کی مثال ہے "اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ" "قَالُوْا رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" اس کے معنی "رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا لَصٰدِقُوْنَ" ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں "جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً"

ابو علی فارسی کا قول ہے "چونکہ بِنَاء بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا لہٰذا اُس کا مقابلہ فِرَاش سے کیا گیا جو کہ بِنَاء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباق خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے جس کی مثال قولہ تعالےٰ "مِمَّا خَطِیْٓـٰٔتِهِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا" اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اس کو آگ کی صفت میں بیان کر کے گویا یہ بات دکھادی کہ آگ اور پانی کو ایک جا کر دیا۔ **ابن منقذ** کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔ اور **ابن المعتز** خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالےٰ "وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ" کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مار ڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طُرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع کا نام ترصیع الکلام ہے وہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کا اس چیز کے ساتھ وابستہ ہونا ہے جو اس کے ساتھ قدرِ مشترک میں شریک تھی، جیسے قولہ تعالےٰ "اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِیْهَا وَلَا تَعْرٰى وَاَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِیْهَا وَلَا تَضْحٰى" میں ہے اس جگہ اللہ تعالےٰ نے جُوْع (بھوک) کو عُرْی (برہنگی) کے ساتھ بیان فرمایا حالانکہ اس کا قرینہ اور طریقہ ظَمَأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور ضُحٰی (تپش آفتاب میں جلنا) کو ظَمَأ کے ساتھ جمع کیا حالانکہ اس کو عُرْی (برہنگی) کے ساتھ بیان کیا جانا چاہیے تھا۔ مگر بات یہ ہے کہ خُلُوّ (خالی ہونے) میں جُوْع اور عُرْی باہم مشترک ہیں کیونکہ بھوک اُس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو، اور عُرْی ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں۔ اور ظَمَأ (تشنگی) اور ضُحٰی (تپش) کی جلنے کی صفت میں شرکت ہے۔ کیونکہ تشنگی سے اندرونی اعضاء جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش محسوس ہوتی ہے۔

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلہ کہلاتی ہے اور وہ دو (۲) لفظ یا اس سے زیادہ الفاظ کو ذکر کرنے کے بعد پھر اُن کے اضداد کو بہ ترتیب ذکر کرنا ہے۔ **ابن ابی الاصبع** کا بیان ہے "طباق اور مقابلہ کے مابین دو (۲) وجہ سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوتا ہے اور مقابلہ ان اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو چار (۴) سے دس (۱۰)

تک زائد ہوتی ہے اور وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ سکّاکی کا بیان ہے "مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اوّل میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اس کی ضد کو مشروط کرتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى" ہے کہ یہاں پر اعطاء اور بخل۔ اتّقا اور استغنا۔ تصدیق اور تکذیب، اور یُسریٰ اور عُسریٰ کے مابین مقابلہ ہے اور جس وقت تیسیر کو اَمر اوّل میں اعطاً اتّقاء اور تصدیق کے مابین مشترک قرار دیا اسی وقت اس کی ضد یعنی تعسیر کو اس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔ بعض علماء کا قول ہے "مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" یا دو امر کا مقابلہ دوٗ امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا" یا تین باتوں کا مقابلہ تین باتوں سے ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ" اور قولہ تعالےٰ "وَاشْكُرُوْا لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ" یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے، جیسے قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى دو آیتوں کے آخر تک یا پانچ اُمور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" اور "فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" اور "اَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" کے درمیان اسی طرح "يُضِلُّ" اور "يَهْدِيْ" میں ہے۔ اور "يَنْقُضُوْنَ" اور "مِيْثَاقِهٖ" کے درمیان ہے اور "يَقْطَعُوْنَ" اور "اَنْ يُّوْصَلَ" کے درمیان ہے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ۔ الآیہ" کا اس کے بعد والی آیت سے ہے جس کا آغاز "قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ۔ الآیہ" سے ہوتا ہے۔ یہاں پر جنّات، انہار، خلد، ازواج تطہیر اور رضوان کو نساء، بنین، ذہب، فضّہ، الخیل المسوّمۃ، انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین[۳] انواع پر مشتمل ہے: نظیری۔ نقیضی[۲] اور خلافی[۳]۔

نوعِ اوّل کی مثال ہے پہلی مذکورہ بالا آیت جس میں سِنَة کا مقابلہ نَوم کے ساتھ ہے کہ یہ دونوں باتیں رُقاد (سونے) کے باب سے ہیں جو آیتِ کریمہ "وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ" میں بمقابلہ "يَقْظَة" کے واقع ہے اور یہی آیت یعنی "وَتَحْسَبُهُمْ الآیہ" دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یَقْظَة اور رُقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ اور نوعِ سوم

کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "لَا نَدْرِیْۤ اَشَرٌّ اُرِیْدَ بِمَنْ فِی الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا" میں شرّ کا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم مخالف اُمور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شرّ کا نقیض ہے خیر اور رُشد کا نقیض ہے غیّ۔

مُوَارَبَہ

رائے مہملہ اور بائے موحّدہ کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلّم کوئی ایسی بات کہے جو کسی ناپسندیدہ امر پر مشتمل ہو۔ پھر جس وقت ناپسندیدگی کا اظہار ہوجائے اس وقت وہ متکلّم اپنی دانائی سے منجملہ بہت سی وجوہ کے کوئی وجہ فی الفور بیان کردے خواہ اُس کو اِس غرض کے لئے کلمہ کی تحریف یا تصحیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنی پڑے۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اِرْجِعُوْۤا اِلٰۤى اَبِيْكُمْ فَقُوْلُوْا يٰۤاَبَانَاۤ اِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ" ہے اور یہ قول حضرت یعقوبؑ کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے اور اس کی قرارت "اِنَّ ابْنَكَ سُرِّقَ" بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ اس نے چوری نہیں کی تھی، اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور کسرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مُراجعت

ابن ابی الاصبع نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ "متکلم اپنے کلام میں اس مکالمہ کو نقل کرتا ہے جو کہ اس کے اور اس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوتا ہے اور یہ بیان نہایت ہی وجیز عبارت مناسب اندازِ بیان اور شیریں الفاظ میں کیا جاتا ہے اس کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ "قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ؕ قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ ؕ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ" اِس ٹکڑے نے جو آیت کا ایک حصہ ہے تین مکالموں کو اکٹھا کرلیا ہے اور ان مکالموں میں خبر، استخبار، امر، نہی، وعد اور وعید کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معنی موجود ہیں۔" میں کہتا ہوں اس سے تو یہ کہنا بہتر ہے کہ اس کلام نے خبر، طلب، اثبات، نفی، تاکید، حذف، بشارت، نذارۃ، وعد، اور وعید تمام معانی کو اکٹھا کرلیا ہے۔

نزاہت

حروفِ تہجی سے مرکّب الفاظ کا فحش سے خالی اور پاک ہونا ہے یہاں تک کہ ان الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابوعمرو بن العلاء نے بہترین حروفِ تہجی کی تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابوعمرو سے سوال کیا کہ "بہترین الفاظ کون سے ہیں؟" اس نے جواب دیا "جن الفاظ سے

کلام کی ترکیب ہوتی ہے۔ ان میں بہترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر ان الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو وہ اس کی زبان سے بُرے نہ معلوم ہوں۔" اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ" اور پھر فرمایا "اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْٓا اَمْ يَخَافُوْنَ اَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" کہ اِن آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے ان کے لئے مذمت کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک وصاف ہیں جو کہ حروفِ تہجّی ہیں فحش ہونے کے لحاظ سے قباحت پیدا کرتے ہیں اور قرآنِ کریم کے تمام حروف اسی طرح کے ہیں۔

اِبْدَاع

بائے موحّدہ کے ساتھ۔ یہ کلام کے بدیع کی متعدد قسموں پر مشتمل ہونے کا نام ہے ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ "میں نے قولہ تعالیٰ يٰٓاَرْضُ ابْلَعِیْ مَآءَكِ وَيٰسَمَآءُ اَقْلِعِیْ۔ الآیہ" کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے بدیع کی بیس قسمیں پائی جاتی ہیں ابلعی و اقلعی میں مناسبت تامّہ ہے اور استعارہ بھی ہے پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "یاسمآء" میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے "یامطر السمآء" ہونا چاہئے تھا "وَغِيْضَ الْمَآءُ" میں اشارہ ہے اِس واسطے کہ اس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی ہے اِس لئے کہ پانی اس وقت تک کم نہیں ہوتا جب تک کہ آسمان سے بارش موقوف نہ ہو جائے اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے اور اس طرح جو پانی روئے زمین پر آجاتا ہے اس میں کمی ہو جاتی ہے۔ "وَاسْتَوَتْ" میں ارداف ہے "وَقُضِیَ الْاَمْرُ" میں تمثیل ہے اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے کیونکہ پانی کا گھٹنا ہی استوار کی دلیل ہے۔ اور صحتِ تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں پانی گھٹنے کی صورت میں اس کے تمام اقسام کا استیعاب کرلیا گیا ہے۔ اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہی تین حالتیں ضروری ہیں۔ اوّل آسمان سے بارش کا بند ہو جانا۔ دوسرے زمین سے نکلنے والے چشموں کے پانی کا مسدود ہونا۔ اور سوم جو پانی روئے زمین پر ہے اس کا خشک ہو جانا۔ اور احتراس کی صنعت دُعا میں پائی جاتی ہے تاکہ اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ غرق (ڈبو دینا) اپنے عموم کے باعث اُن لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بد دعا کرنے سے مانع ہے۔ حسن النسق، ایتلاف اللفظ مع المعنی اور

ایجاز کی صنعتیں اس لئے پائی جاتی ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول اس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام میں مفردات (مفرد الفاظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج سہل ہیں، جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گنجلک سے بھی خالی ہیں۔ حُسنِ بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا اور اسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم ہوتا۔ تمکین یُوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ مطمئن ہے نہ اس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ وہ کسی بات کی خواہشمند ہوتی ہے اور ان کے علاوہ انسجام کی صفت بھی موجود ہے۔" یہ بیان ابن ابی الاصبع کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس [21] بدیعی خوبیاں محض اس ایک جزوِ آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

نوع انسٹھ۔ فواصل آیات

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور سجع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اسی انداز پر آیتِ قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور الدانیؒ کا قول ہے کہ "جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں"۔

جعبری کا قول ہے کہ "یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالےٰ "یَوْمَ یَاْتِ" اور "مَا كُنَّا نَبْغِ" کے ساتھ دی ہے وہ اصطلاحی فواصل نہیں ہیں کیونکہ وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں۔ صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں) نہیں"۔ اور قاضی ابوبکرؒ کا بیان ہے کہ "فواصل ان ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ سے معانی کو سمجھایا جاتا ہے"۔

الدانیؒ نے فواصل اور رؤس آیات (آیات کے سرول) کے مابین فرق بتایا اور کہا ہے

کہ "فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جُدا کیا ہوا ہوتا ہے۔ اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اس کا سرا نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا فواصل بھی اسی طرح کبھی آیت کے سرے ہوتے ہیں کبھی اس کے سرے نہیں ہوتے ہیں۔ اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور ہی کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو" اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے قوافی کی تمثیل میں "یَوْمَ یَاتِ" اور "مَا کُنَّا نَبْغِ" کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع آیت کے سرے نہیں ہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ اس کو "اِذَا یَسْرِ" کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک راسِ آیت ہے۔

جعبری رح کا قول ہے "فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک توقیفی دوسرا قیاسی۔ توقیفی قاعدہ تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلعم کا دائماً وقف کرنا ثابت ہے، ہم اس کے فاصلہ ہونے کا یقین کریں گے۔ اور جہاں آں حضرت صلعم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اس کی نسبت ہم یہ سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اس چیز میں یہ احتمال ہے کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقفِ تام کی تعریف کے واسطے، یا یہ بات بتانے کے لئے کہ اس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اس کے بعد وصل کرنا۔ مگر ایسا اسی صورت میں سمجھا جائے گا جب کہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو، اور یا فاصلہ کا موقعہ ہو مگر ایسا فاصلہ جس کو اس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کر دیا ہے۔

قاعدۂ قیاسی یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا۔ اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی کمی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور اس کی غرض و غایت محض اس کا محلِّ فصل یا محلِّ وصل ہونا ہے۔ اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا قیاس اِس بات کا محتاج ہے کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی طریقہ معلوم کرے چنانچہ ہم کہتے ہیں "فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں سجع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے اور قافیہ میں جو عیوب "اختلافِ حرکت، اشباع" اور "توجیہ" کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب شمار نہیں ہوتے ہیں۔ فاصلہ، قرینہ، اور اُرجوزۃ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدے کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل

کرنا روا نہیں۔ اور اسی قاعدے کی رُو سے تم فواصل آیات میں دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُوْنَ۔ عَلِیْمٌ کے ساتھ، میعاد، ثواب کے ہمراہ اور طارق، ثاقب کی معیّت میں آیا ہے۔ متجرّد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور سجع کے فقرے میں دونوں مساوات کا پایا جانا ضروری ہے اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سُوْرَۃُ النِّسَآءِ میں "وَیَاْتِ بِاٰخَرِیْنَ" اور "وَلَا الْمَلٰٓئِکَۃُ الْمُقَرَّبُوْنَ" پر، اور سورۂ بنی اسرائیل (سُبْحَانَ الَّذِیْ) میں کَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلُوْنَ پر، اور سورۂ مریم میں لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِیْنَ پر۔ اور سورۂ طٰہٰ میں لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ پر، اور سورۂ طلاق میں مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ اور اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ پر۔ جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں طرف مشاکل نہیں ہوتی ہیں، وہاں آیات کا شمار ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح "اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰهِ یَبْغُوْنَ" اور "اَفَحُکْمَ الْجَاهِلِیَّۃِ یَبْغُوْنَ" کے ترک پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو مناسبت کی وجہ سے آیات میں شمار کر لیا ہے جیسے آل عمران میں "یَا اُولِی الْاَلْبَابِ"، کہف میں "عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا" اور سورۂ طٰہٰ میں "اَلسَّلْوٰی" کو آیت شمار کیا ہے۔

کسی عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وجود اُس وقت ہوتا ہے جب کہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور اس استراحت سے کلام میں حُسن و خوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل نمایاں رہتا ہے آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں کیونکہ آیت کا اخیر اس آیت اور اُس کے بعد والی کے درمیان فصل پیدا کرتا ہے۔ اور یہ نام قولہ تعالےٰ "کِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰیَاتُهٗ" سے ماخوذ ہے۔

آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ رکھا تو ایسی حالت میں ضروری ہو گیا کہ قافیہ کے نام سے بھی اس کو موسوم نہیں کیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں اسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارے میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے ویسے ہی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس واسطے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اس سے متعدی (تجاوز کرنے والا) نہیں ہو سکتا۔

آیاتِ قرآن کے باب میں سجع کا استعمال (یعنی اس کو سجع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے

میں اختلاف ہے۔ جمہور اس بات سے منع کرتے ہیں۔ اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سجع کی اصل۔ چڑیوں کا نغمہ (سجع الطیر) ہے۔ اور قرآن کا مرتبہ اس بات سے بالاتر ہے کہ اس کے کسی جزء کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ وجہ بھی ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی شرکت سے بالاتر رکھنے کے لئے اُسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا۔ اور مزید برآں قرآن اللہ تعالےٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے لہٰذا اُس کا وصف ایسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ اُسے موصوف کرنے کی اجازت حاصل نہیں ہے۔

رُمّانی نے کتاب **اعجاز القرآن** میں بیان کیا ہے کہ "اشعریہ قرآن میں سجع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سجع اور فواصل میں یہ فرق نمایاں ہے کہ سجع بذاتِ خود مقصود ہوتا ہے اور اس کے حاصل ہو جانے کے بعد اس کو معنی عطا ہوتے ہیں اور فواصل معنی کے تابع ہوتے ہیں اور وہ مقصود بالذات نہیں ہوا کرتے۔ اِسی وجہ سے فواصل بلاغت میں داخل قرار دیئے گئے ہیں اور سجع کو عیب شمار کیا گیا ہے"۔ اس باب میں قاضی **ابوبکر باقلانی** نے بھی **رُمّانی** ہی کی پیروی کی ہے۔ اور اسی کو **ابو الحسن اشعری** اور ہمارے تمام اصحاب کی تصریحات سے نقل کیا ہے۔ ان کا قول ہے کہ "بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں سجع ثابت کرنے کے قائل نظر آتے ہیں اور انھوں نے کہا ہے کہ قرآن کا سجع اُن اُمور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت کو بتاتے ہیں اور سجع منجملہ ان اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل (برتری) واقع ہوتا ہے مثلاً جناس اور **التفات** وغیرہ ہیں۔ اس کا قوی ترین ثبوت جس کی بنا پر استدلال کیا ہے، وہ "هَارُوْنَ وَمُوْسىٰ" کے اندر سجع قرار پانے کے باعث "موسیٰ" کا "ہارون" کی بہ نسبت فاصلہ واقع ہونا افضل ہے۔ یہ بات شعر کے معاملے سے اِس لئے جُدا گانہ اور ممتاز ہے کہ شعر میں بہ حالتِ خطاب قافیہ مقصود ہوتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اُس مرتبہ سے گھٹ جائے گا جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مفخّم (اظہارِ عظمت کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہوتا ہے اسی طرح شاعر سے بھی ہوتا ہے۔ یہ بات کہ قرآن میں سجع کس قدر آیا ہے، تو اس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اس کے بارے میں انھوں نے یوں بات بنائی ہے کہ سجع کے معنی کی تحدید کر دی۔ اہلِ لغت کا قول ہے کہ "سجع ایک ہی انداز پر کلام کے پے در پے لانے کا نام ہے"۔ اور **ابن دُرید** کا قول ہے کہ "سَجَعَتِ الْحَمَامَةُ" کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی گٹکری شروع کی۔ **قاضی** نے اِس بات کو صحیح نہیں بتایا اور کہا ہے کہ "اگر

قرآن میں فی الواقع سجع ہوتا تو پھر وہ اہلِ عرب کے اسالیبِ کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہلِ عرب کے اسالیبِ کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اس میں اعجاز نہیں ثابت ہوتا۔ اور اگر کلام اللہ کو سجع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے اِس واسطے کہ سجع ملکِ عرب کے کاہن لوگوں کی عادتِ مالوفہ تھی۔ پس قرآن سے سجع کی نفی اِس بات کی زیادہ سزاوار ہے کہ وہ نفیِ شعر کی حجت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافیِ نبوت نہیں۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "أَسَجْعٌ كَسَجْعِ الْكُهَّانِ" اور اِسس قول میں آپ نے سجع کو مذموم قرار دیا ہے۔

قاضی کا بیان ہے "لوگوں کا قرآن کی نسبت سجع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے۔ کیونکہ قرآن کا صورتِ سجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی سجع ہو۔ سجع میں معنی اس لفظ کے تابع ہوتے ہیں جو کہ سجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں اتفاقی طور پر جو سجع کے معنی آ گئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں کیونکہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہے۔ اور اس بات میں کہ ایک کلام فی نفسہٖ ایسے الفاظ پر مشتمل ہو، جو اس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں اور اس بات کے اندر کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ، بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط سجع کے ساتھ ہوگا اُس وقت سجع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر سجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر سجع کے درست اور موزوں ہوں گے تو وہ تصحیح معنی کے علاوہ خوبیِ کلام کو بھی جامع ہوں گے اور اس کے علاوہ سجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مسلّمہ قاعدہ ہے کہ اس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرۂ فصاحت سے خارج کر دیتا ہے۔ جس طرح کہ شاعر مقرر وزن کی حد سے نکل جائے تو خطاوار ہو جاتا ہے۔ لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت پاؤ گے۔ ان میں سے چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ ان کا طول پہلے فاصلہ سے دُگنا ہو جاتا ہے اور اس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا وُرود کلامِ کثیر کے بعد ہوتا ہے جو سجع میں ایک معیوب بات ہے۔ رہا یہ قول کہ سجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کی وجہ سے ایک جگہ موسیٰؑ کو ہارونؑ پر مقدّم کر دیا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں یہ بڑا سخت و دشوار کام ہے اسی میں فصاحت و بلاغت کا جوہر کُھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔ اسی وجہ سے بہت سے قصے ایک دوسرے

سے جُداگانہ ترتیبوں پر دُہرائے گئے ہیں۔ اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہر حال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں خواہ ابتدائی اسلوبِ بیان کے اعتبار سے اُس کا مثل لانا چاہیں یا مکرر طرزِ کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا ان کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اسی قصہ کو مقصود بنا کر اپنے الفاظ میں ادا کرتے تو بھی وہ اُن مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اسی کی طرح معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔ غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور مؤخر کر کے اظہارِ اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ سجع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ "اِن باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے مواقع سے متناسب ہیں جو کہ سجع میں واقع ہوتے ہیں اور ان کی مناسبت اِس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اَسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو سجع کے باب میں داخل کر دے۔ ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہلِ عرب ہر ایسے سجع کی بڑی مذمت کرتے ہیں جو اعتدالِ اجزار کی حد سے خارج ہو جاتا ہے کہ اس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں اور چند چار چار کلموں کے۔ اہلِ عرب اس بات کو فصاحت سے خارج سمجھتے ہیں بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ لوگ قرآن کو سجع پر مشتمل سمجھتے، تو ضرور تھا کہ کہتے " ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل سجع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ سے بڑھا ہوا ہے"۔ اھ

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو گیا جو اُس نے اپنی کتاب "اعجاز القرآن" میں لکھا ہے۔ اور کتاب "عروس الافراح" کے مصنّف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کیا ہے کہ وہ اپنی کتاب "الانتصار" میں فواصل کو سجع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

الخفاجی نے کتاب "سرّ الفصاحت" میں لکھا ہے کہ رُمّانی کا یہ قول کہ "سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں" غلط ہے کیونکہ اگر اُس نے سجع سے وہ عبارت مُراد لی ہے جو کہ معنی کی تابع ہو اور تکلف کے ساتھ اس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کی طرح ہیں۔ لیکن اگر اس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مُراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے، تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اسی کی طرح ہیں اور میرا خیال ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں

کو سجع کے نام سے نامزد کرنے سے اِس لئے گریز کیا ہے تاکہ وہ قرآن کو اس وصف سے منزّہ رکھیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کئے جانے والے کلام کے بارے میں آیا کرتا ہے اور وجہ تسمیہ میں اس غرض سے اقرب الی الصّواب قرار دینا چاہئے ورنہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اِس تمام بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوئے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب سجع تمھارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مسجوع نہیں وارد ہوا اور اس کی وجہ کیا ہے کہ قرآن کا کچھ حصّہ مسجوع آیا اور کچھ حصّہ قرآن کا غیر مسجوع آیا؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور ان کے عرف و عادات کے مطابق اُترا ہے اور فصحائے عرب کا یہ دستور تھا کہ ان کا تمام کلام مسجّع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ سجع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاصکر طویل کلام میں سجع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے کلامِ الٰہی میں بھی از ابتدا تا انتہا مسجّع نہیں وارد ہوا تاکہ اہلِ عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی میں فرق نہ آئے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل سجع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض جگہ کلام کے اندر سجع کا لانا مذکورہ بالا صفت کے اعتبار سے مستحسن بھی ہے۔

ابن النفیسؒ کا قول ہے "سجع کی خوبی کے ثبوت کے لئے کہ قرآن کا مسجّع وارد ہونا ہی کافی ہے۔ اور اس موقع پر یہ اعتراض درست نہیں کہ قرآن کی بعض آیتیں سجع سے خالی بھی ہیں۔ اِس لئے کہ خوبیِ بیان کبھی ایک مقام سے اس سے بہتر کی طرف منتقل ہونے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے۔"

حازم کا قول ہے کہ "بعض لوگ ایسی متناسبۃ الاطراف مقداروں میں کلام کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا پسند نہیں کرتے ہیں جو کہ طول اور قصر میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور اس ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر یہ امر اس صورت میں ناپسندیدہ نہیں جب کہ یہ کسی نادر (قلیل الاستعمال) کلام میں بلا تکلف وارد ہو جائے۔ اور بعض علماء کا خیال ہے کہ جو متناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اسے مناسب مقاطع کے زیور سے آراستہ کرنے کے لئے واقع ہوتا ہے وہ بڑا موکد اور مستحکم ہے مگر وہ علماء جو اعتدال پسند ہیں ان کی رائے ہیں

اگرچہ سجع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بھی ہو جاتا ہے۔ اس واسطے مناسب یہ ہے کہ سجع کو نہ تو پورے کلام میں استعمال کرنا چاہئے اور نہ کلام کو اس سے بالکل خالی رکھنا چاہئے۔ بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمدِ سخن میں سجع نکل آئے اُسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور سجع کو مطلقاً عیب قرار دینا صحیح نہیں جب کہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (انداز) پر ہوا ہے اور اس میں فواصل کا وُرود اہل عرب کے سجع کلام کے مقابلہ میں ہوا ہے۔ اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں نازل ہوا کہ تمام کلام کا ایک ہی ڈھنگ پر قائم رہنا اچھا نہیں سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے منقبض ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی طریقہ پر نہیں نازل ہوا۔ ایک ہی انداز پر آنے سے اقسام فصاحت میں تنوع باقی نہیں رہتا جو ایک اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلۃ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اُتریں۔

فصل

شیخ شمس الدین بن الصائغ حنفی نے ایک کتاب "احکام الرای فی احکام الآی" تالیف کی ہے اور وہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں "جاننا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اس کے واسطے بہت سے مخالف اُصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور میں نے اُسی مناسبت کی رعایت کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے متعلق آتے ہیں ان کی تلاش اور جستجو کی تو مجھے چالیس سے بھی کچھ زیادہ حکم اس کے متعلق دستیاب ہوئے جو حسب ذیل ہیں:۔

(۱) معمول کی تقدیم عامل پر جیسے "اَهٰٓؤُلَآءِ اِيَّاكُمْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ" اور کہا گیا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ "وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" بھی ہے یا کسی ایسے معمول کی تقدیم کسی دوسرے معمول پر جس کی اصل تقدیم ہی تھی۔ جیسے "لِنُرِيَكَ مِنْ اٰيٰتِنَا الْكُبْرٰى" یہ اس حالت میں ہوگا، جب کہ ہم اَلْكُبْرٰى کو نُرِيَ کا مفعول قرار دیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو جیسے "وَلَقَدْ جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ"۔ اور اسی قبیل سے کَانَ کی خبر کا اس کے اسم پر مقدم کرنا ہے جیسے "وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ" میں ہے۔

(۲) جو چیز زمانے کے لحاظ سے متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے "فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى"

کہ اگر یہاں فواصل کی مُراعاۃ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالےٰ "لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ" میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے "بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ" اور جو مصلحت اِس تقدیم میں ہے اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمر کی اُس شئے پر تقدیم جو اس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً "فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ"

(۵) صفۃ الجملہ کی تقدیم صفتِ مفردہ پر جیسے "وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا"۔

(۶) یاء منقوص معرّف کا حذف کرنا، جیسے "الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ" اور "يَوْمَ التَّنَادِ"۔

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا، جیسے "وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ"۔

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا، جیسے "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ" اور "فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ"۔

(۹) حرف مدّ کی زیادتی، جیسے "الظُّنُونَا" اور "الرَّسُولَا" اور "السَّبِيلَا"۔ اور اسی قبیل سے ہے حرفِ مدّ کا عامل جازم کے ساتھ باقی رکھنا، جیسے "لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ" اور "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ"، اِس قول پر کہ یہ صیغۂ نہی ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اسے منصرف کر دینا، جیسے "قَوَارِيرَا قَوَارِيرَا"۔

(۱۱) اسم جنس میں مذکر کی ضمیر کو ترجیح دینا، مثلاً قولہ تعالےٰ "أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ"۔

(۱۲) اسم جنس میں مؤنث کی ضمیر کو قابلِ ترجیح قرار دینا، مثلاً "أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ" اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالےٰ "وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ"۔ اور سورۃ الکہف میں قولہ تعالےٰ "لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" ہے۔

(۱۳) قراءتِ سبعہ کی دو ایسی جائز وجہوں میں سے جو اور جگہ استعمال کی گئی ہیں صرف ایک ہی وجہ پر اقتصار کر لینا، مثلاً قولہ تعالےٰ "فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا"۔ چنانچہ قراءتِ سبعہ میں رُشدًا یہاں نہیں آیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" کی بھی صورت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرفِ وسط کی حرکت کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے بالمقابل "وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ" میں وہ ساکن الاوسط ہے۔ اور اس بات سے فارسی کا قراءتِ تحریک کو اجماع کے دعوے کے ساتھ ترجیح دینا باطل قرار پاتا

ہے اور اس کی نظیر "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ" کی قراءت فتحۂ ھاء کے ساتھ اور اس کے سکون کے ساتھ بھی ہے۔ اور "سَيَصْلىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" کی قراءت فتحۂ ھاء کے ساتھ صرف رعایت فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اُس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو، اُسے جملۂ اسمیہ اور فعلیہ میں مطابقت نہ ہونے کے انداز پر لانا، جیسے قولہ تعالےٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" یہاں منافقین کے قول "اٰمَنَّا" اور اس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی۔ اور اسی وجہ سے "وَلَمْ يُؤْمِنُوا" یا "وَمَا اٰمَنُوا" نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں میں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے مقابلہ میں اسی انداز پر غیر مطابق لانا، جیسے "وَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ" اور "الَّذِينَ كَذَبُوا" نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزاء میں سے کسی ایک جز کو اس طریقہ کے برعکس لانا جو اُس کی نظیر میں دوسرے جملہ میں پیش کیا گیا ہے اس کی مثال "اُولٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" ہے۔

(۱۷) دو لفظوں میں سے اَغرب (زیادہ غریب اور نادر) لفظ کے لانے کو ترجیح دینا اور اچھا سمجھنا جیسے "قِسْمَةٌ ضِيزىٰ" میں "جَائِرَةٌ" نہیں کہا اور "لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ" میں جہنم نہیں کہا اور نہ النّار کہا اور سورۃ المدثر میں "سَاُصْلِيهِ سَقَرَ" اور سورۃ سأل میں "اِنَّهَا لَظىٰ" اور سورۃ القارعۃ میں "فَاُمُّهُ هَاوِيَةٌ" کہنے کی وجہ ہر ایک سورت کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دو مشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک مقام کے ساتھ مخصوص ہونا، جیسے قولہ "وَلِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ" اور سورۂ طٰہٰ میں قولہ تعالےٰ "وَاِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِاُولِي النُّهىٰ" ہے۔

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا جیسے "فَاَمَّا مَنْ اَعْطىٰ وَاتَّقىٰ" اور "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلىٰ" اور اسی قبیل سے ہے افعل التفضیل کے متعلق کا حذف کر دینا جیسے "يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفىٰ" اور "خَيْرٌ وَّاَبْقىٰ"۔

(۲۰) مفرد کا صیغہ استعمال کر کے تثنیہ سے مستغنی ہو جانا۔ جیسے "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى"

(۲۱) مفرد لا کر جمع سے مستغنی ہو جانا۔ جیسے "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا" کہ یہاں اس طرح "اَئِمَّةً" نہیں کہا جس طرح کہ "وَجَعَلْنَاهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ" میں کہا ہے اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ" یعنی "اَنْهَارٍ"۔

(۲۲) تثنیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا، مثلاً "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" فرّاء کا قول ہے کہ "یہاں پر اللہ تعالےٰ نے ویسے ہی جَنَّةٌ سے ایک جنّت مُراد لی ہے جس طرح کہ اپنے قول "فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى" میں کی ہے اور یہاں تثنیہ لانے کی وجہ رعایتِ فاصلہ ہے"۔ فرّاء کا بیان ہے کہ "اصل بات یہ ہے کہ قوافی کمی اور بیشی کے اتنے متحمل ہو جاتے ہیں جتنا تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کی نظیر فرّاء ہی کا وہ قول بھی ہے، جو اس نے قولہ تعالےٰ "اِذِ انْۢبَعَثَ اَشْقٰىهَا" کے بارے میں کہا ہے۔ فرّاء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام قدار تھا اور دوسرا ایک اس کا ساتھی تھا۔ اور اللہ تعالےٰ نے "اَشْقَيَاهَا" مُراعاۃِ فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا"۔ مگر ابن قتیبہؒ نے اس بات کو پسند نہیں کیا اور اس پر سخت سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ "جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ھاءِ سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ھمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے بہرحال خدا تعالےٰ نے جب دو جنّتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ ان کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور ایسا محض رؤسِ آیات ہی کی وجہ سے کرو، تو یہ نہایت بُری بات ہے۔ اور پھر ایسا کیوں کر ہو سکتا ہے؟ اللہ تعالےٰ تو اس کی صفت اِثنین (دو) کی صفات کے ساتھ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے "ذَوَاتَا اَفْنَانٍ" اور پھر ارشاد ہے "فِيْهِمَا"۔ لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "یہاں پر اللہ تعالےٰ نے "جَنّٰتٍ" مُراد لیا ہے اور فاصلہ کی وجہ سے تثنیہ کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے"۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ نیز کہتا ہے کہ تثنیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تثنیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی، اور یہی تیئیسواں حکم بھی ہے۔

(۲۴) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ جیسے "لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خِلٰلٌ" یعنی وَلَا خُلَّةٌ جو دوسری آیت میں ہے اور یہاں اس کو رعایتِ فاصلہ کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ

بیان کیا۔

(۲۵) عاقل کو غیر عاقل کے (قائم مقام کرنا) جیسا کہ قولہ تعالےٰ " وَرَاَيْتُهُمْ لِيْ سَاجِدِيْنَ " اور "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ " میں ہے۔

(۲۶) اس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے " طٰهٰ " اور " وَالنَّجْمِ " کی آیتیں۔

(۲۷) قَدِيْرٌ اور عَلِيْمٌ کی طرح مبالغہ کے صیغوں کا لانا اور اسی کے ساتھ " هُوَ الْقَادِرُ " اور " عَالِمُ الْغَيْبِ " کی مثالوں میں مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی حکم میں سے قولہ تعالےٰ " وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا "۔

(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے " اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ " کہ یہاں عُجَابٌ کو مناسبت فاصلہ کے لحاظ سے عَجِيْبٌ پر ترجیح دی گئی ہے۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا جیسے " وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى "۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمر کے موقع پر استعمال کرنا، جیسے " وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ "۔ اور اسی طرح پر آیۃ الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کی جگہ استعمال کرنا، جیسے قولہ تعالےٰ " حِجَابًا مَّسْتُوْرًا "۔ اور " كَانَ وَعْدُهٗ مَاْتِيًّا "۔ یعنی سَاتِرًا اور اٰتِيًا "۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کی جگہ رکھنا، جیسے " عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ " اور " مَاءٍ دَافِقٍ "۔

(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے " اَخْرَجَ الْمَرْعٰى فَجَعَلَهٗ غُثَاءً اَحْوٰى " اگر اَحْوٰى کو المرعیٰ کی صفت قرار دیا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر استعمال کرنا، جیسے " بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا " اور اصل اس کی " اَوْحٰى اِلَيْهَا " ہے۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو اَبْلَغ (بلیغ تر) نہیں ہے، وصفِ بلیغ تر سے مؤخر لانا۔ اس کی مثال ہے " الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ " اور " رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ " کیونکہ رافت بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اس کا نائب بنانا، جیسے " وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰى "۔

(۳۷) ہائے سکتہ کو ثابت کرنا مثلاً "مَالِيَهْ۔ سُلْطَانِيَهْ۔ مَاهِيَهْ"۔

(۳۸) کئی مجروروں کو ایک جگہ اکٹھا کر دینا، مثلاً "ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا" کہ اس جگہ بہتر یہ تھا کہ ان مجروروں کے مابین فصل کیا جاتا۔ لیکن یہاں فاصلہ کی رعایت عدم فصل اور تبیعاً کے مؤخر لانے کی مقتضی تھی، اس لئے ایسا ہوا۔

(۳۹) ماضی سے استقبال کے صیغہ کی طرف عدول (تجاوز کرنا) جیسے "فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ" حالانکہ اصل "قَتَلْتُمْ" ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا، جیسے "وَطُورِ سِينِينَ" حالانکہ اصل لفظ "سِينَاءَ" ہے۔

تنبیہ۔ ابن الصائغ کا قول ہے "یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر اُمور بھی پائے جائیں جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کہ قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے"۔

فصل

ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل **تمکین۔ تصدیر۔ توشیح اور ایغال** ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین جس کا نام **ایتلافُ القافیہ** بھی ہے اس کو کہتے ہیں کہ نثر نگار قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اُٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے، اس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ ایسا ہو کہ اگر اس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا اپنی طبیعت ہی سے اس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ۔ الآیہ" ہے کہ اس میں جیسا کہ پیشتر آیت میں بیان ہوا ہے عبادت کا ذکر ہے اور اس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے لہٰذا یہ بات حلم اور رُشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی مقتضی تھی۔ کیونکہ حلم عبادت کے مناسب ہے اور رُشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا

مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ " أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ تا قولہ تعالیٰ أَفَلَا يُبْصِرُونَ " ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو "يَهْدِ لَهُمْ" کے لفظ سے شروع کر کے اُسے " يَسْمَعُونَ " پر اس واسطے ختم کیا ہے کہ اس میں جو نصیحت ہے وہ سُنی ہوئی بات ہے اور وہ سُنی ہوئی بات پچھلے زمانوں کے قصص اور تاریخی حالات ہیں اور دوسری آیت کو " يَرَوْا " سے شروع فرما کر " يُبْصِرُونَ " پر اس لئے ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " میں لفظ " لطیف " اُس شئے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ اور " خبیر " اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ تا قولہ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ " میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے بڑی مناسبت رکھتی ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے ــــــ وقت اس کا آغاز ہوتے ہی اور اس کے خاتمہ کی آیات کو سُننے سے پیشتر ہی بعض صحابہ رضہ کی زبان سے بے ساختہ یہی آیت فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ نکل گئی۔ ابن ابی حاتم نے شعبی کے طریق پر زید بن ثابت رضہ سے روایت کی ہے کہ " رسول اللہ علیہ وسلم نے مجھے یہ آیت لکھوائی " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ تا قولہ خَلْقًا آخَرَ " تو معاذ بن جبل رضہ بول اُٹھے " فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ " رسول اللہ صلعم معاذ رضہ کی زبان سے یہ جملہ سُنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذ رضہ نے دریافت کیا " یا رسول اللہ آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے ؟ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " یہ آیت اِسی جملہ پر ختم ہو گئی ہے "

بیان کیا گیا ہے کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سُنا " فَإِن زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ " تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھا ہوا تھا پھر بھی اس نے کہا کہ " اگر یہ کلام الٰہی ہے تو اللہ تعالیٰ کبھی ایسا نہ کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا۔ اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر آمادہ کرنے کے ہم معنی ہے۔

تنبیہیں

(۱) کبھی اوائل سورۃ النحل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی جگہ میں ہوتا ہے اور ان کے مابین اختلاف ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے۔ اور فرمایا ہے

"خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ"۔ پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد فرمایا ہے "هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِیْهِ تُسِیْمُوْنَ یُنْۢبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّیْتُوْنَ وَالنَّخِیْلَ وَالْاَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ"۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اِس آیت کا مقطع تفکر" کو قرار دیا۔ اس لئے کہ بیان نباتات کی مختلف انواع کے حادث اور فانی ہونے پر مشتمل ہے جس سے خدائے قادر و مختار کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے۔ اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کے پیدا ہونے کا خدشہ تھا کہ "اس آفرینش نباتات اور ان کے بقا اور فنا میں موسموں کے خواص اور آفتاب و ماہتاب کا اثر انداز ہونا کیا ممکن نہیں؟" اور یہ دلیل اس سوال کا جواب دیئے بغیر مکمّل نہیں ہوتی تھی۔ کیونکہ یہ جگہ غور و فکر کی جولان گاہ تھی تو اللہ تعالیٰ نے اِس کا جواب دو وجہوں سے دیا۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ اس عالمِ سفلی کے تغیرات حرکاتِ افلاک کے احوال سے وابستہ ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ یہ حرکات کیوں کر پیدا ہوتی ہیں؟ اگر اِن حرکات کے پیدا ہونے کا سبب پیشِ نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے اور ان افلاک کی حرکتوں کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ جو کہ خالق اور حکیم ہے اس کا کام ہے، تو یہی بات پروردگارِ عالم کے وجود کا اقرار ہے۔ اور یہی اصل مراد ہے جیسا کہ اُس کے اس ارشاد "وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌۢ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ" سے ثابت ہے۔ پس اس آیت کا مقطع عقل کو بنایا۔ اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کرلے کہ تسلسل باطل ہے اور اس لئے ضروری ہے کہ تمام حرکات کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر و مختار ہے۔ اور اس سوال کے جواب کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک پتّہ اور ایک ایک دانے کے تمام اجزا کی طرف بالکل ایک ہی ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پنکھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سُرخ ہے تو دوسرا رُخ ایسا نہیں۔ اس واسطے کہا جا سکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا تو اس کے آثار میں ایسا تفاوت نمایاں ہونا محال ہوتا۔ اور جب کہ ایسا تفاوت محال نہیں بلکہ موجود ہے تو یہ اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ مؤثرِ حقیقی تاثیراتِ کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر و مختار ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا ذَرَاَ لَكُمْ فِی الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّذَّكَّرُوْنَ" سے بھی یہی مُراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھایا گیا ہے کہ "جس وقت

تمھاری عقل میں یہ بات آگئی کہ موجب بالذات اور موجب بالطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم کو معلوم ہوگیا کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکّر قرار پایا۔

اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالےٰ "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ۔ الآیہ" کہ ان میں سے پہلی آیت "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ" پر، دوسری "لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ" پر اور تیسری آیت قولہ تعالےٰ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" پر تمام ہوئی ہے کیونکہ پہلی آیت میں جو وصیتیں ہیں ان کے ترک پر آمادہ کرنے والی شئے انسان کی بیجا خواہشِ نفسانی ہے جو عقل پر غالب آجاتی ہے اور خدا کے ساتھ اس کی صفاتِ کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرتی ہے اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانی بھی مقتضائے عقل نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ بچّہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں۔ پھر اسی طرح یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ حیؔ اور کریم اور رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگیٔ رزق کے خوف سے بچّوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے۔ اور بُرے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہو سکتا، اور نہ ایسے غیظ و غضب کی وجہ سے قتلِ نفس درست ہو سکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے اور عقل اس کو اچھا نہیں سمجھتی۔ غرض ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ "تَعْقِلُوْنَ" پر کرنا پسندیدہ ہے۔

دوسری آیت کا تعلق مالی اور قولی حقوق کے ساتھ ہے لہٰذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اس کی وفات کے بعد بے والی اور لاوارث رہ جائیں گے، اُس کو مناسب نہیں کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے جو وہ اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا ناپتا یا اس کے واسطے گواہی دیتا ہے، اگر خود اس کو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اس کے لئے کچھ تولے ناپے یا اس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص اس کے کام میں بددیانتی کرے اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور اپنے ساتھ وعدہ خلافی کو روا نہیں رکھتا وہ دوسرے لوگوں سے حسبِ وعدہ برتاؤ کرے گا تاکہ وہ لوگ بھی اس کے ساتھ وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرضکہ ان باتوں کا ترک اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ ان کا تارک عاقبت بینی سے غفلت کرے۔ لہٰذا اس آیت کا "لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ" پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں اللہ تعالےٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کا بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور اُن کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب وعقاب ہے۔ لہٰذا اس کا خاتمہ "لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ" پر خوب ہوا۔ یعنی تاکہ تم ان قوانینِ الٰہی کی پابندی کر کے عذابِ الٰہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قول تعالےٰ "وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ النُّجُوْمَ۔ الآیات" سورۃ الانعام میں۔ کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیت کا اختتام "لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ" دوسری کا خاتمہ "لِقَوْمٍ یَّفْقَهُوْنَ" اور تیسری آیت کا خاتمہ قول "لِقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ" پر ہوا ہے۔ اس لئے کہ علمِ نجوم کے ذریعہ سے راستوں کا پہچاننا اور ہدایت پانا اِس فن کے جاننے والوں کے ساتھ مخصوص ہے اور آیت کا ختم ہونا "یَعْلَمُوْنَ" کے لفظ پر اس کے مناسبِ حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلائق کا پیدا کرنا، ان کو صلب سے رحم میں منتقل کرنا، پھر دنیا میں لاکر زندگی بخشنا اور موت دینا، ان امور میں غور وفکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو "یَفْقَهُوْنَ" کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریک اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر اللہ تعالےٰ نے ان باتوں کا ذکر فرمایا جو اس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائی ہیں۔ مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمتِ الٰہی بجالانے کا باعث ہے۔ اور قول تعالےٰ "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ ٥ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ" کہ اس میں پہلی آیت کو "تؤمنون" پر اور دوسری کو "تَذَكَّرُوْنَ" پر ختم کیا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے لہٰذا جس شخص نے اس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا ہے اور اِسی مناسبت سے اُس کو "قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ" پر ختم کرنا صحیح ہوا۔ اور قرآن کا کاہن لوگوں کے نظمِ کلام اور سجع کے الفاظ کے مخالف ہونا تذکّر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاہنوں کی عبارتیں اور سجع دونوں کلام نثر میں داخل ہیں لہٰذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اُتنی وضاحت سجع اور عبارتِ کاہن کی مخالفت میں نہیں ہے ہاں جس وقت قرآن کی فصاحت وبلاغت کو بہ نظرِ غور دیکھا جاتا ہے اور اس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اس وقت اُس کا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوجاتا ہے۔ اِس بنا پر قولہ تعالےٰ "قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ" کے ساتھ اِس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔ اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ کے واحد ہونے کے باوجود دو جگہ میں دو فاصلے مختلف آئے

ہیں اور یہ اس کا نہایت لطیف نکتہ ہے مثلاً سورۃ ابراہیم میں ہے "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا - اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ" اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے: "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ اللّٰهَ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے "گویا کہ پروردگار عالم جل شانہٗ فرماتا ہے کہ جس وقت بہ کثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اس وقت تو (اے بندہ!) ان کا لینے والا ہوتا ہے اور میں ان کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اسی حالت میں جب کہ تو ان نعمتوں کو لیتا ہے تو دو وصف سے تو متصف ہو جاتا ہے۔ ایک تیرا ظلوم ہونا اور دوم تیرا کفار ہونا یعنی بوجہ اس کے کہ تو ان نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں۔ اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں"

کسی عالم کا قول ہے کہ سورۃ ابراہیم "مُنْعَمٌ عَلَيْهِ" کے ذکر سے اور سورۃ النحل "مُنْعِمٌ" کے ذکر سے خاص کی گئی ہے۔ کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت میں وصفِ انسان کو بیان کیا گیا ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کا ذکر کیا گیا ہے اور اس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے قول تعالےٰ "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَاۤءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ" سورۃ جاثیہ میں اس طرح آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ" اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مَنْ عَمِلَ صَالِحًا - الآیہ کے پہلے "قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَغْفِرُوْا لِلَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ اَيَّامَ اللّٰهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کے فاصلہ کا بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اس آیت سے پہلے ان لوگوں کو بعث کا منکر قرار دیا ہے۔ اور دوسری آیت کا اختتام ان کے مناسب حال ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کسی عملِ صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کارِ بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور اللہ تعالےٰ نے سورۃ النسآء میں فرمایا ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۤءُ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰٓى اِثْمًا عَظِيْمًا" پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول "وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًاۢ بَعِيْدًا" کے ساتھ ختم کیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے اللہ تعالیٰ

پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اس کی کتاب پاک میں نہیں تھیں اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے اس لئے ان کی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۂ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ " وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ " اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے " فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ " اس کے بعد فرمایا ہے تیسری آیت میں ایسے ہی موقع پر " فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ " ارشاد ہوا ہے۔ چنانچہ اس اختلافِ فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام کے سلسلے میں، دوسری یہودیوں کے احکام کے سلسلے میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول ان لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے اور دوسری آیت کا نزول ان اشخاص کے حق میں ہوا جنھوں نے باوجود علم کے ما انزل اللہ کے خلاف کیا اس کا انکار نہیں کیا، اور تیسری آیت کا نزول ان لوگوں کے حق میں ہوا جنھوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزّل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کافر، ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کفر ہے اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے مزید فائدہ ہو اور تکرار لفظی سے پہلو تہی کا مقصد بھی حاصل ہو جائے۔ اور امر مذکرہ بالا (یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی صورت میں دو مواضع پر دونوں فاصلوں کے مختلف آنے) کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال سورۂ النور میں قولہ تعالےٰ " يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ تا قولہٖ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ " ہے اور پھر دوسری جگہ (اسی آیت سے آگے) فرمایا ہے " وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَاْذِنُوْا كَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ " کہ ان دونوں مقامات پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین یکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالےٰ " اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ " مشکلاتِ فواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالےٰ " وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ " اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ " اَلْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ " ہو۔ اور اُبیؓ کے مصحف سے یونہی منقول بھی ہے۔ اس کے علاوہ ابن شنبوذ نے اس کی قراءت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اسی ذاتِ قادرِ مطلق کا فعل ہے جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا

حاکم علی الاطلاق ہے۔ لہٰذا وہ ذات پاک عزیز (یعنی غالب و سب پر بالاتر) ہے اور حکیم اُس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شئے کو اس کے محل میں رکھا کرتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال کے لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور اِس وجہ سے اس کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا "حکیم" کے ساتھ وصف بیان کرنے میں ایک بہت عمدہ بیش بندی اور احتراس بھی پایا گیا۔ یعنی یہ کہ "اے خدائے برتر! اگر تو ان بندوں کو باوجود ان کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما دے تو اس بارے میں کوئی تجھ پر کچھ اعتراض نہیں کر سکتا۔ اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔ پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبہ میں قولہ تعالیٰ ——
"اُولٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ" سورۃ الممتحنہ میں قولہ "وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ" سورۃ غافر (المؤمن) میں قولہ تعالیٰ "رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنٍ تا قولہ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ" اور سورۃ النّور میں "وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ حَكِيْمٌ" یہ آخری مثال بہ بظاہر امر "تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ" اِس جگہ زیادہ مناسب تھا کیوں کہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے جواز کا فائدہ اشارۃً معلوم ہو جائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو ایسے بُرے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی اختلافِ فواصل کے مخفی وجوہ میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" اور سورۃ آل عمران میں "قُلْ اِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ اَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" بھی ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیتِ آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیت میں چونکہ زمین اور اس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر بھی اس وجہ سے شامل تھی کہ وہ تمام کائناتِ ارضی اہلِ ارض کی حاجات کے مناسبِ حال اور اُن کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اِس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے لہٰذا یہ بات ضروری تھی کہ اِس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلّی اور جزئی اور مجمل اور مفصّل طریقہ پر باخبر اور دانا ہو، اس واسطے اِس آیت کا صفتِ علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارے

میں وعید کے موقعہ پر آئی تھی اور اس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب و ثواب کے ساتھ بدلہ دینے کے لئے کنایہ کیا گیا تھا۔ اس وجہ سے اُسے صفتِ قدرت ہی پر ختم کرنا مناسب تھا اور اسی قبیل سے قولہ تعالےٰ "وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا" ہے کہ اس جگہ اشیاء کی (تسبیح خوانی) کے ذکر کے بعد کلام کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بظاہر کچھ اچھا نہیں معلوم ہوتا مگر اس کی حکمت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ "جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاکی بیان) کرنے والی ہیں اور ان کے حق میں کوئی عصیان (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو۔ لہٰذا آیت کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو آیت میں مقدّر ہے اور اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ "لَوْلَا بَهَائِمُ رُتَّعٌ وَشُيُوخٌ رُكَّعٌ وَأَطْفَالٌ رُضَّعٌ لَصُبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرُصَّ رَصًّا" یعنی اگر چرنے والے چرند، اور خمیدہ پشت بڈھے، اور شیرخوار بچے نہ ہوتے تو بے شک تم لوگوں پر عذاب کی بارش ہو جاتی اور یقیناً تم عذاب میں جکڑ دیئے جاتے"

اور کہا گیا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسبّحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اور ان کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے" اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ "اللہ تعالےٰ ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عبرت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت کی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے اُن کو جیسا کہ ان کی معرفت کا حق ہے اس طرح پہچانیں۔

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے آئے ہیں جن کا اس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا مثلاً اللہ تعالےٰ نے سورۂ النّور میں آنکھیں جُھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے "إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" اور دعا اور استجابت کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد ہے "لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لَيْلَةُ الْقَدْرِ کی تعریض ہے اِس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر۔ اِس بات کا نام ہے کہ فاصلہ لفظ بعینہٖ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں

پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک نام ردّ العجز علی الصدر بھی ہے اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

اوّل یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ وَالْمَلٰٓئِكَةُ يَشْهَدُوْنَ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا"۔

دوم یہ کہ صدرِ کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ کے موافق ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ" اور "قَالَ اِنِّيْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِيْنَ"

تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو، جیسے "وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِيْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ"۔ اور "اُنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۚ وَلَلْاٰخِرَةُ اَكْبَرُ دَرَجٰتٍ وَّاَكْبَرُ تَفْضِيْلًا" اور "قَالَ لَهُمْ مُّوْسٰى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا تا قولہ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰى" اور "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا"۔

توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اوّل کلام میں کوئی بات ایسی ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیر کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیر کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ۔ الآیہ" میں اِصْطَفٰى کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ "الْعٰلَمِيْنَ" ہوگا۔ کیونکہ اِصْطَفٰى کا لفظ اَلْعٰلَمِيْنَ کے لفظ سے جداگانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کہ اِصْطَفٰى کے لوازم میں سے ایسی شئے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس سے چیدہ اور برگزیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس اَلْعٰلَمِيْنَ ہے یا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰيَةٌ لَّهُمُ الَّيْلُ نَسْلَخُ۔ الآیہ" کہ اس کے بارے میں ابن ابی الاصبع نے کہا ہے "جو شخص اس سورت کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورت کی آیتوں کے مقاطع نون مُردفہ ہیں۔ اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا انسلاخ (برآمد ہونا) سنا ہے تو وہ معلوم کرلے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُوْنَ ہوگا۔ کیونکہ جس شخص نے اپنی رات سے دن کو چھین لیا وہ ظلمت میں داخل ہوگیا (یعنی اَظْلَمَ۔ تاریکی میں آگیا) غرض اسی وجہ سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا۔ کیونکہ جب کلام کے اوّل (آغاز) نے اس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ہوگئے اور کلام کا اوّل و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصوّر کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ

ہوتا ہے۔

اب رہا ایغال، اس کا بیان اِطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل

فنِ بدیع کے عالموں نے سجع کو اور اسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:۔

مُطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متماثل۔

مُطرف اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف سجع میں باہم متفق۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا"۔

متوازی اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کے اعتبار سے متفق ہوں اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیہ (قافیہ بندی) میں مقابل نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ وَّأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ" میں ہے۔

مرصع وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ میں دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلے میں ہے وہ دوسرے فاصلے میں بھی ویسی ہی مقابل واقع ہو، جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَّإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ" میں ہے۔

متوازن اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں قافیہ بندی کا ارادہ کئے بغیر ہی ہموزن اور موافق آجائیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَّزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ"۔

متماثل وہ ہے جو کہ قافیہ بندی کے بغیر دوسرے فاصلے کے ساتھ وزن میں مساوی ہو، اور پہلے فاصلے کے افراد دوسرے فاصلے کے افراد کے مقابلے میں آئیں۔ اسی وجہ سے مماثل کی نسبت مرصع کی جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کے متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوتی ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ہے کہ یہاں کِتَاب اور صِرَاط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں۔ اور ایسے مُسْتَبِين اور مُسْتَقِيم کے الفاظ بھی متوازن ہیں۔ لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

فصل

متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں:-

نوعِ اوّل۔ تشریع۔

ابن ابی الاصبع نے اس کا نام توأم رکھا ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر اس طرح بنا کرے کہ اگر اُس میں سے ایک یا دو جز ساقط کر دیئے جائیں، تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ نوع تشریع صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور اکثر علماء کا خیال ہے کہ وہ نثر میں بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ نثر میں بھی کلام ایسے دو سجع کے فقروں پر مبنی ہوتا ہے کہ ان میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اختصار کر لیا جائے تو بھی کلام ناقص نہیں رہتا اور اگر اس کے ساتھ دوسرا سجعہ بھی ملا دیا جائے تو بھی وہ کلام مکمل اور مفید رہتا ہے اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوتی ہے، اُتنے ہی وہ زائد معنی دیتا ہے۔

ابن ابی الاصبع کا قول ہے "سورۂ رحمان" کا بیشتر حصہ اسی باب سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ" کو چھوڑ کر اختصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا، اور دوسرے فاصلہ سے محض اس کی تکمیل ہو گئی ہے اور اس نے تقریر اور توبیخ کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے"

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبع کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جاتیں جو فاصلہ کے ثبوت میں صحیح ثابت ہوں۔ جیسے قولہ تعالٰے "لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّ اَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا" یا اس کے مشابہ اور آیات۔

نوع دوم۔ استلزام

اس کو "لزوم مالا یلزم" کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعر یا نثر کے اندر کلام میں عدمِ کلفت کی وجہ سے حرفِ روی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے۔ ایک حرف کے التزام کی مثال ہے "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْھَرْ وَ اَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْھَرْ" کہ یہاں راحرف روی سے قبل ھا کا التزام کیا ہے اور اسی کی مثال ہے "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ

تا آخر آیات" کہ ان میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا۔ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ" میں سین حرف روی سے پہلے نون مشددہ کا التزام ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ" میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے۔

دو۲ حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ" اور "مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ" اور "بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ"۔

تین۳ حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ — "تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ"۔

تنبیہیں:-

(۱) اہل بدیع کا قول ہے۔ "سجع یا اس طرح کے کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں جیسے "فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ" اور اس کے بعد خوبی میں اس سجع کا نمبر ہے جس کا دوسرا قرینہ طویل ہوتا ہے مثلاً "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ"، یا تیسرا قرینہ دراز ہوتا ہے، جیسے "خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ الآیہ"۔

ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا بہتر ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے۔ اور تیسرے قرینے کے بارے میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔ خفاجی کا قول ہے "یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینے سے بہت ہی چھوٹا ہو"۔

(۲) علماء کا قول ہے کہ سب سے بہتر سجع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشا پرداز) کی قوت (انشاء) پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور کم از کم ایک ایسے سجع میں دو۲ کلمے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ۔ الآیات" اور "وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا۔ الآیات" اور "وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا۔ الآیات" اور "وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا۔ الآیات" میں ہیں۔ اور بڑے سے بڑا سجع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زیادہ کا ہوتا ہے۔ جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں۔ اور ان دونوں کے مابین جس قدر سجعے ہیں وہ سب متوسط ہیں، جس طرح سورۃ القمر کی کی آیت میں ہے۔

(۳) زمخشری نے اپنی کتاب کشاف میں بیان کیا ہے کہ "تنہا فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ

نہیں ہوتی ہے۔ مگر یہ کہ اس کے معانی کو اپنے اندازِ بیان پر اس طریقے سے باقی رکھیں، جس کو خوبیٔ نظم اور تکمیل کلام چاہتا ہے۔ ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کرکے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے اور اس کے مقصد کی طرف نظر ہی نہ رہی تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے خارج ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ" میں بالْاٰخِرَةِ کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

(۴) چونکہ فواصل کا دارومدار وقف پر ہے اِس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّا خَلَقْنٰهُمْ مِّنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ" قولہٗ "عَذَابٌ وَّاصِبٌ" اور "شِهَابٌ ثَاقِبٌ" کے ساتھ آیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ" قولہٗ "قَدْ قُدِرَ" اور "سِحْرٌ" اور "مُّسْتَمِرٌّ" کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ" قولہ تعالےٰ "وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

(۵) قرآن شریف میں بہ کثرت فواصل کو حروف مد ولین اور الحاقِ نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگیزی) پر قابو پایا جائے جیسا کہ سیبویہؒ کا قول ہے کہ اہلِ عرب ترنم کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف، یا اور نون کا الحاق کرتے ہیں کیوں کہ ان کا ارادہ آواز میں کشش کا پیدا کرنا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں چاہتے اُس وقت اِن حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں۔ اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت سہل توقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔

متماثل کی مثال: "وَالطُّوْرِ وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ فِيْ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ وَّالْبَيْتِ الْمَعْمُوْرِ" ہے۔

متقارب کی مثال: "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ بَلْ عَجِبُوْٓا اَنْ جَآءَهُمْ مُّنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُوْنَ هٰذَا شَيْءٌ عَجِيْبٌ" ہے

امام فخرالدین وغیرہ کا قول ہے کہ "قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتے ہیں۔ بلکہ ان کا انحصار متماثلہ اور متقاربہ کی دو قسموں میں ہے۔" امام فخرالدینؒ کا قول ہے کہ "اسی لحاظ سے امام شافعی رح کا مسلک امام ابوحنیفہ رح کے مسلک پر راجح قرار دیا گیا کہ سورۃ الفاتحہ میں بسملہ کے ساتھ سات آیتیں شمار کی گئی ہیں اور وہ اس طرح کہ صِرَاطَ

اَلَّذِیْنَ سے آخر تک ایک آیت شمار کی گئی ہے۔ لہٰذا جس نے اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ کو مستقل آیت قرار دیا ہے اس کا قول قابلِ قبول نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں فواصل میں مماثلت اور مقاربت باقی نہیں رہتی حالانکہ فواصل میں اس کی رعایت ضروری ہے

(۷) فواصل میں **تضمین** اور **ایطاء** کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر میں کوئی عیب نہیں ہیں اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے۔

تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعدُ الفاصلہ اس سے متعلق ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ " وَاِنَّكُمْ لَتَمُرُّوْنَ عَلَیْهِمْ مُصْبِحِیْنَ وَبِاللَّیْلِ " اور **ایطاء** فاصلہ کے بلفظہا مکرر ہونے کو کہتے ہیں مثلاً سُوْرَةُ الْاِسْرَاء میں قولہ تعالیٰ " هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا " کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

ساٹھویں نوع۔ سورتوں کے فواتح

ابن ابی الاصبع نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس کا نام — " اَلْخَوَاطِرُ السَّوَانِحُ فِیْ اَسْرَارِ الْفَوَاتِحِ " رکھا ہے اور میں اِس نوع میں اُس کتاب کا ملخص کچھ زائد باتوں کے ساتھ جو مختلف کتابوں سے لی گئی ہیں، درج کرتا ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے اور کوئی سورت ایسی نہیں جو اُن دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع میں داخل نہ ہو۔ کلام کی پہلی نوع اللہ تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے۔ اور ثناء کی دو قسمیں ہیں:

اوّل ۔ اللہ تعالیٰ کے لئے صفاتِ مدح کا اثبات

دوم ۔ صفاتِ نقص کی اُس سے نفی اور ایسی صفتوں سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ۔

چنانچہ قسم اوّل کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے۔ اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہوئی ہے۔

الکرمانی رح متشابہ القرآن کے بیان میں لکھتے ہیں کہ " تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کو

اللہ پاک نے کثرت سے استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ سورۂ بنی اسرائیل کو مصدر کے ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شئے ہے۔ پھر سُوْرَۃُ الْحَدِیْدِ اور سُوْرَۃُ الْحَشْرِ میں ماضی کے صیغہ کے ساتھ استعمال فرمایا، اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے پہلے ہے ازاں بعد سُوْرَۃُ الْجُمُعَۃِ اور سُوْرَۃُ التَّغَابُنِ میں مضارع کا صیغہ استعمال کیا۔ اور سب کے بعد سُوْرَۃُ الْاَعْلٰی میں امر کا صیغہ استعمال کرکے اس کلمہ کا اس کی ہر جہت سے استیعاب کر لیا۔"

دوسری[۲] نوع حروفِ تہجی ہیں۔ اُن کے ساتھ انتیس[۲۹] سورتوں کو شروع کیا ہے اور اس کا مکمّل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری[۳] نوع نداء ہے یہ دس[۱۰] سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول اللہ صلعم کو نداء کی گئی ہے۔ جن کے نام اَلْاَحْزَاب۔ اَلطَّلَاق۔ اَلتَّحْرِیْم۔ اَلْمُزَّمِّلُ اور اَلْمُدَّثِّرُ ہیں۔ اور پانچ سورتوں میں اُمّت کو نداء کی گئی ہے جن کے نام اَلنِّسَآء۔ اَلْمَائِدَۃ۔ الحج۔ الحجرات اور اَلْمُمْتَحِنَۃ ہیں۔

چوتھی[۴] نوع خبریہ جملے ہیں۔ مثلاً "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ" "بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللہِ" "اَتٰی اَمْرُ اللہِ" "اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُہُمْ" "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" "سُوْرَۃٌ اَنْزَلْنٰہَا" "تَنْزِیْلُ الْکِتٰبِ" "اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا" "اِنَّا فَتَحْنَا" "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ" "اَلرَّحْمٰنُ" "قَدْ سَمِعَ اللہُ" "اَلْحَآقَّۃُ" "سَاَلَ سَآئِلٌ" "اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا" "لَآ اُقْسِمُ" دو جگہوں میں "عَبَسَ" "اِنَّا اَنْزَلْنٰہُ" "لَمْ یَکُنْ" "اَلْقَارِعَۃُ" "اَلْہٰکُمُ" "اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ" کہ یہ سب تیئیس[۲۳] سورتیں ہیں۔

پانچویں[۵] نوع ہے قسم اور اُس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔ ازاں جملہ ایک[۱] سورت الیسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورت وَالصّٰٓفّٰتِ ہے۔ دو[۲] سورتوں بروج اور الطَّارِق میں افلاک کی قسم کھائی ہے۔ چھ[۶] سورتوں میں لوازم فلک کی قسم وارد ہے۔ اَلنَّجْمُ میں ثُرَیَّا کی قسم کھائی گئی ہے، اَلْفَجْر میں دن کے مبدأ کی قسم ہے۔ اَلشَّمْسُ میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اَللَّیْل میں زمانہ کے نصف حصّہ کی قسم ہے۔ اَلضُّحٰی میں دن کے نصف حصّہ کی۔ اور اَلْعَصْر میں دن کے آخری حصّے کی یا جُملۂ (تمام) زمانے کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور دو[۲] سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی

ہے۔ جو کہ منجملہ اربعۂ عناصر کے ایک عنصر ہے۔ اور یہ وَالذّٰرِیَاتِ اور وَالْمُرْسَلَاتِ کی سورتیں ہیں اور سُوْرَۃُ وَالطُّوْرِ میں مٹی کی قسم ہے اور یہ بھی ایک عنصر ہے۔ اور سورۂ وَالتِّیْنِ میں نباتات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۂ وَالنّٰزِعَاتِ میں حیوانِ ناطق کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور سورۂ وَالْعَادِیَاتِ میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع۔ "کلام کی شرط" ہے۔ اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے، جن کے نام۔ اَلْوَاقِعَۃُ اَلْمُنَافِقُوْنَ۔ اَلتَّکْوِیْرُ۔ اَلْاِنْفِطَارُ۔ اَلْاِنْشِقَاقُ۔ اَلزَّلْزَلَۃُ اور اَلنَّصْرُ میں۔

ساتویں نوع۔ "اَمر" ہے۔ اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے۔ قُلْ اُوْحِیَ۔ اِقْرَاْ۔ قُلْ یٰاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ۔ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ۔ قُلْ اَعُوْذُ۔ یعنی مُعَوِّذَتَیْن کی سورتیں۔

آٹھویں نوع ہے "استفہام" اور یہ بھی چھ سورتوں میں وارد ہے۔ ھَلْ اَتٰی۔ عَمَّ یَتَسَاءَلُوْنَ۔ ھَلْ اَتٰکَ۔ اَلَمْ نَشْرَحْ۔ اَلَمْ تَرَ اور اَرَاَیْتَ۔

نویں نوع ہے "دُعاء" اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے۔ وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ وَیْلٌ لِّکُلِّ ھُمَزَۃٍ اور تَبَّتْ۔

دسویں نوع "کلام کی تعلیل" ہے اور وہ محض ایک سورت لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ کی ابتدا میں آئی ہے۔ ابوشامہؒ نے فواتح سُور کو اسی طرح پر جمع کیا، اور کہا ہے کہ "ہم نے دُعاء کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے اُن کی نسبت یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ انھیں "خبر" کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملۂ خبریہ شمار ہوں) اور اِسی طرح ثنا بھی تمامتر خبری ہے بجز سَبِّحْ کے کہ وہ اَمر کی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ اور سُبْحَانَ کا لفظ اَمر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے"

ابوشامہؒ نے اِس تفصیل کے بعد ہی مضمون ذیل کے دو بیتوں میں نظم بھی کر دیا ہے ؎

اَثْنٰی عَلٰی نَفْسِہٖ سُبْحَانَہٗ بِثُبُوْ ... تِ الْحَمْدِ وَالسَّلْبِ لَمَّا اسْتَفْتَحَ السُّوَرَا

اللہ تعالےٰ نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذاتِ پاک کی ثناء ثبوت اور سلبِ حمد

وَالْاَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالتَّعْلِیْلِ وَالْقَسَمِ الدُّ ... عَا حُرُوْفِ التَّھَجِّیْ اِسْتَفْھِمِ الْخَبَرَا

اَمر، شرط، تعلیل، قسم، دُعا، حروفِ تہجّی، استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے۔

اہلِ بیان کا قول ہے کہ حُسن الابتداء بلاغت کی جان ہے۔ حسن الابتداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگیِ لفظ کا بہت خیال رکھا جائے۔ کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوتا ہے اگر اس وقت عبارت کا ابتدائی حصہ درست ہوتا ہے تو

ضرور سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سُنتا اور اُسے اپنے ذہن میں محفوظ کرنے کی کوشش کرتا ہے ورنہ عبارت کا ابتدائی حصّہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتدا کے بھونڈے الفاظ سُنکر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اس کو سُننا گوارا نہ کرے گا۔ اسی وجہ سے یہ ضروری بات ہے کہ آغازِ کلام میں بہتر سے بہتر، شیریں، سلیس، خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح، تقدیم و تاخیر کے عیوب اور تعقید سے خالی، التباس اور عدم مناسبت سے بَری الفاظ کو لایا جائے۔ اور کلام مجید کی سورتوں کے فواتح بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہو کر آئے ہیں۔ مثلاً باری تعالیٰ کی حمد، حروفِ تہجّی اور نداء وغیرہ۔

کلام کی عمدہ ابتداء کی ایک نہایت مخصوص نوع بَراعۃُ الاستہلال بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغازِ کلام اس چیز پر مشتمل ہو جو کہ متکلّم فیہ کے مناسب حال ہے اور اس میں آئندہ کلام کا اشارہ موجود ہو۔ چنانچہ اس بارے میں سب سے اعلیٰ اور اَحسَن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآنِ کریم کا مطلع اور اس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے۔ بیہقی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے، وہ کہتا ہے " ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن ہانی سے اور اُس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفّان بن مسلم، ربیع بن صبیح سے نقل کیا کہ حسنؒ نے کہا۔ اللہ تعالےٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائی ہیں اور اُن سب کے علوم چار کتابوں توریت۔ انجیل۔ زبور اور قرآن میں ودیعت فرمائے ہیں۔ پھر توریت انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت فرمائے ہیں۔ اور علومِ قرآن کو اس کے حصہ مفصّل میں امانت رکھا۔ اور مفصّل کے جملہ علوم صرف فاتحۃ الکتاب میں ودیعت فرما دیئے ہیں۔ لہٰذا جو شخص فاتحۃ الکتاب کی تفسیر معلوم کرلے گا وہ گویا تمام کتب منزّلہ کی تفسیر سے واقف ہو جائے گا" اس قول کی توجیہہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جتنے علوم کو قرآن جامع ہے اور جو علوم قیامِ مذہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں:۔

اوّل "علمِ اصول" اس کا مدار اللہ تعالےٰ کی معرفت اور اس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب "رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" اور "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے۔ اور معرفتِ نبوّات پر بھی، اس کی جانب "اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" میں اشارہ کیا گیا ہے اور معرفت معاد پر بھی جس کی طرف "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" کے جملے سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم "علمِ عبادات" اس کی طرف "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" اشارہ کر رہا ہے۔

سوم "علمِ سلوک" اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آدابِ شرعیہ کے برتنے اور اللہ پاک کی اطاعت کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب "اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" اور "اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" سے اشارہ کیا ہے۔

چوتھا "علمِ قصص" ہے یعنی گزشتہ زمانوں اور اگلی قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تاکہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعتِ الٰہی کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو۔ اور قولہ تعالےٰ "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ" سے اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ غرض کہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات براعۃ الاستہلال کی غایت ہے۔ جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دلپسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے۔ اور اسی طرح سورۂ اقرأ کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں پر مشتمل ہے۔ اس میں براعۃ الاستہلال موجود ہے کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اس میں قرأت اور اللہ تعالےٰ کے نام سے بدائت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے۔ توحیدِ باری تعالیٰ اور اس کی ذات و صفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفتِ ذات اور صفتِ فعل کا بیان ہے اصولِ دین اور اس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالےٰ "عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور اسی لئے کہا گیا ہے کہ سورۂ اِقْرَاْ "عنوانِ قرآن" کے نام سے موسوم کرنے کے لائق اور مستحق ہے۔ کیونکہ کتاب کا عنوان اس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز ہی میں سمیٹ لیتا ہے۔

نوعِ اکسٹھ ۶۱ سورتوں کے خواتم

یہ بھی فواتح ہی کی طرح حسن و خوبی میں طاق ہیں۔ اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معانیٔ بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں تاآنکہ ان کے سننے سے پھر نفس کو بعد میں

ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے، دعاؤں، نصیحتوں، فرائض، تحمید، تہلیل، مواعظ، وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوتے ہیں۔ مثلاً سورۂ فاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کر دی گئی ہے کیونکہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شئے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی معاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو۔ اور ان سب باتوں کی تفصیل اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" کے ساتھ کر دی ہے۔ اس سے مراد مومنین ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے لایا گیا تاکہ وہ ہر ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر اللہ تعالےٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام کیا گویا اس پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام نعمتیں ایمان کی تابع ہیں۔

اس کے بعد اللہ تعالےٰ نے اُن مومن لوگوں کا وصف اپنے قول "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ" کے ساتھ فرمایا۔ یعنی یوں کہا کہ ان لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور اللہ تعالےٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رکھنے والی ہے، باہم جمع کر لیا ہے۔ اس واسطے کہ غضب الٰہی اور گمراہی کے اسباب ہیں گناہ اور اللہ تعالیٰ کی حدود کو پامال کرنا۔ اور اس کے علاوہ قرآن کی سورتوں کے خاتموں میں دُعا آنے کی مثال سُوْرَةُ الْبَقَرَة کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں۔ وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۂ آل عمران کا خاتمہ ہے۔ یعنی قولہ تعالےٰ "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا۔ الآیہ" فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اس میں خوبیٔ اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ موت ہر ایک جاندار کا انجام کار ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والے احکامِ موت ہیں۔ یا مثلاً سُوْرَةُ الْمَآئِدَة کا خاتمہ تبجیل (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۂ انعام وعد اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سُوْرَةُ الْاَعْرَاف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادات پر آمادہ کرنے کے ساتھ ہوا ہے۔ سُوْرَةُ الْاَنْفَال کا خاتمہ جہاد اور صلۂ رحمی (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سُوْرَةُ بَرَآءَة کا خاتمہ رسولِ مقبول صلعم کی صفت، ان کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سُوْرَةُ یُوْنُس کا خاتمہ رسول اللہ صلی اللہ کو تسلّی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اسی کے مانند سُوْرَةُ هُوْد کا بھی خاتمہ ہے۔ سُوْرَةُ یُوْسُف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اس کی مدح بیان

ہوئی ہے۔ سُوْرَۃُ رَعْد کا خاتمہ وعید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید پر ہوا ہے۔ اور خاتمۂ سورت کی واضح ترین علامت سُوْرَۃُ اِبْرَاھِیْم کا اختتام یعنی قولہ تعالےٰ "ھٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ۔ الآیہ" ہے۔ پھر اسی کے مانند اَلْاَحْقَاف کا خاتمہ اور اسی طرح سُوْرَۃُ اَلْحِجْر کا خاتمہ قولہ تعالےٰ "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ" کے ساتھ ہوا ہے جس کی تفسیر "موت" کی گئی ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی براعت ہے۔ اور دیکھو، سُوْرَۃُ زُلْزَلَۃ کیونکر احوالِ قیامت کے ذکر سے شروع کی گئی اور قولہ تعالےٰ "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ؕ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ" پر ختم ہوئی ہے یا سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ" میں کس طرح کی براعت ہے اور اس میں وفات کی مستلزم آخریّت کا کیونکر پتا دیا گیا ہے۔ اور اسی طرح سب سے آخر میں نازل ہونے والی سُوْرَۃُ النَّصْر میں بھی وفات کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اس کو بخاریؒ نے سعید بن جبیرؒ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالےٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" سے کیا مراد ہے؟ صحابہ رضؓ نے کہا "شہروں اور محلوں کا فتح ہونا" حضرت عمر رضؓ نے کہا "ابن عباس! تم کیا کہتے ہو؟" ابن عباس رضؓ نے جواب دیا "ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر تھی اور جس سے آپؐ کی وفات کی طرف اشارہ ہے۔"

بخاریؒ نے ابن عباس رضؓ سے یوں بھی روایت کی ہے کہ، انھوں نے کہا "حضرت عمر رضؓ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخِ بدر کی مجلس میں بُلایا کرتے تھے۔ اور شیوخِ بدر میں سے کسی ایک کو یہ بات گراں گزری۔ چنانچہ اس نے کہا۔ اس لڑکے کو ہماری مجلس میں کیوں شریک کیا گیا جب کہ ہمارے بچے بھی انہی کی طرح ہیں؟ حضرت عمر رضؓ نے اس کی یہ بات سُنکر جواب دیا۔ تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ کون ہے؟ پھر ایک دن حضرت عمر رضؓ نے تمام شیوخِ بدر کو بلاکر ان سے کہا۔ قولہ تعالےٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ شیوخِ بدر میں سے چند بزرگوں نے کہا۔ ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم اللہ تعالےٰ کی حمد کریں اور اس سے مغفرت کے خواہاں ہوں" اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے۔ انھوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضؓ نے مجھ سے کہا۔ ابن عباس رضؓ! کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟ میں نے جواب دیا۔ نہیں۔ عمر رضؓ نے دریافت کیا

پھر تم کیا کہتے ہو؟ میں نے کہا۔ اِس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالےٰ نے آپ کو اس کا علم کرایا اور فرمایا کہ جس وقت اللہ پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمھاری اجل کی علامت ہے تو اس وقت تم خدا تعالیٰ کی حمد اور پاکی بیان کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے۔ عمرؓ نے یہ سنکر کہا میں اس سُورت کی نسبت بجز اس کے جو تم کہتے ہو اور کچھ نہیں جانتا۔"

نوع باسٹھویں[۶۲] آیتوں اور سُورتوں کی مُناسبت

علّامہ ابوجعفر بن الزّبیر ابوحیان کے اُستاد نے اِس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام "البرھان فی مُناسبۃ ترتیب سُور القرآن" ہے اور ہمارے زمانہ کے علما میں سے شیخ برہانُ الدین بقاعی نے اسی موضوع پر ایک کتاب تالیف کی ہے اس کا نام ہے "نظم الدرر فی مُناسبۃ الآی والسُّور" اور جو کتاب میں نے "اسرار التنزیل" کے نام سے تصنیف کی ہے وہ بھی سورتوں اور آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے۔ اسی کے ساتھ اس میں وجوہِ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اِس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سُورتوں کے مناسبات کو ایک جداگانہ رسالہ میں جمع کر دیا اور اس کا نام "تَنَاسُقُ الدُّرَرِ فِی تَنَاسُبِ السُّوَرِ" رکھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت اشرف علم ہے۔ مفسّرین نے اِس کی دقّت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن علماء نے بہ کثرت مناسبات کو بیان کیا ہے اُنھی میں ایک فخر الدین رازی رح ہیں۔ انھوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ "قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت کی گئی ہیں۔"

ابن العربی کتاب سراج المریدین میں بیان کرتے ہیں "قرآن کی آیتوں کو ایک دوسرے کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسبت رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا ایک مجموعہ مرتب کلام اور ایک کلمہ معلوم ہونے لگے، نہایت شریف اور عظیم علم ہے۔ اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے۔ اس نے بھی سورۃ البقرۃ میں اس کو عملی جامہ پہنایا

تھا۔ اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جب ہمیں اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا اور تمام خلق کو سُست و کاہل دیکھا تو اس مبحث کو ہم نے نہیں پھیلایا۔ اور یہ رمز اپنے اور خدا تعالےٰ کے مابین محدود رکھ کر اس کا تکملہ اسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ کسی اور عالم کا بیان ہے کہ "پہلے پہلے شیخ ابو بکر نیشاپوری نے علم مناسبت کو ظاہر کیا تھا وہ نہایت ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا۔ وہ آیت الکرسی کی بابت جب کہ وہ اس کے سامنے پڑھی جاتی، یہ کہا کرتا تھا کہ "یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اِس سُورت کو فلاں سورت کے برابر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟" شیخ موصوف علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا، کیونکہ ان لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا۔

شیخ عزّ الدین بن عبدُ السّلام کا قول ہے کہ "مناسبت ایک عمدہ علم ہے۔ مگر ارتباطِ کلام کے حُسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متّحد ہو اور اس کا اوّل اس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہو گا تو اُس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہو گا۔ اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک اَنْ ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارا کرے گا اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی سی خوبی کی بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے چہ جائیکہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآنِ کریم کا نزول جو کہ بیس سال سے بھی کچھ زیادہ عرصہ میں ہوا۔ اور مختلف اسباب کی بنا پر مختلف اوقات میں مختلف احکام کے لئے نازل ہوا تھا۔ اور اِس طرح کا کلام کبھی باہم مربوط نہیں کیا جا سکتا۔ اور شیخ ولی الدین ملوی کا قول ہے کہ، جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیاتِ کریمہ کے لئے کسی مناسبت کا تلاش کرنا درست نہیں، وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے کیونکہ اُس نے اِس عدم ضرورت اور نادرستی کی وجہ آیاتِ قرآنی کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونا قرار دیا ہے اور اِس میں قولِ فیصل یہ ہے کہ قرآنِ کریم کی آیتوں کا نزول بہ حسب واقعات ہوا ہے اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔ چنانچہ موجودہ مصحف بالکل اسی قرآن کے مطابق ہے جو کہ لوحِ محفوظ میں درج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہیں اور قرآن بالکل ویسا ہی مرتّب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ سے نازل ہوا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اُس کا اسلوبِ بیان اور روشن نظم و ترتیب ہے ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا مناسب ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اُس آیت کا

اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اس کا مستقل ہونا معلوم کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقلہ کی اس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت بڑا اور مکمل علم مضمر ہے۔ اور اسی طرح سورتوں میں ان کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور ان کو کیوں کر لایا گیا ہے۔" اھ

امام رازیؒ سورۂ بقرہ کے بیان میں لکھتے ہیں کہ "جو شخص اس سورت کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں غور کرے گا وہ بخوبی معلوم کرلے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظمِ آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔ اور شاید جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجز ہونا بیان کیا ہے، انھوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور مفسرین کو ان لطائف سے گریز کرنے والا اور ان اسرار پر غیر متوجہ دیکھا ہے حالانکہ اس بارے میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحوے کے مطابق ہے ؎

وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الْاَبْصَارُ صُوْرَتَهٗ وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِي الصِّغَرِ

نگاہیں مہرِ درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ کرۂ آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے۔

فصل

مناسبت کے لغوی معنی ہم شکل اور باہم قریب ہونے کے ہیں۔ اور آیات یا ان کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابط معنی کی جانب ہوتا ہے جو کہ ان آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام ہو یا خاص عقلی ہو یا حسّی اور یا خیالی وغیرہ ——— یا اس کے علاوہ اور علاقات کی دوسری نوعیں ہوں، یا تلازم ذہنی ہو۔ مثلاً سبب اور مُسَبَّب، علت اور معلول کی نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے ایک دوسرے کو باہم وابستہ اور پیوستہ کر دیتی ہے اور اس طریقہ سے مربوط کلام میں بڑی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور تالیفِ کلام کا حال اس عمارت کی طرح ہوتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء کی بنیاد

پر کھڑی ہوئی ہوتی ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلّق رکھنے اور اس کے محض پہلی آیت ہی کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الارتباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہوگا۔ اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید، تفسیر، اعتراض یا بدل واقع ہوگی تو بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے اور یا یہ صورت ہوگی کہ، ارتباط کا اظہار نہ ہوگا بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ہر ایک جملہ دوسرے جملے سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتداء کی گئی ہے تو ایسی صورت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرفِ عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک کرنے والا ہو، اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ اُن دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے، کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے، جیسے قولہ تعالےٰ "یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْاَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا یَعْرُجُ فِیْهَا" اور قولہ تعالےٰ "وَاللّٰهُ یَقْبِضُ وَیَبْسُطُ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ" میں ہے اِس وجہ سے کہ قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور ولوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اُترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء اور ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے۔ اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے عذاب کے بعد رحمت کا اور رہبت (خوف دلانے) کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے کہ جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں ان کے بعد وعدیا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کرتا ہے تاکہ یہ وعدہ یا دھمکی مذکورہ احکام پر عمل کرنے کے لئے برانگیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تاکہ ان سے حکم دینے والے اور نہی کرنے والے (اللہ تعالےٰ) کی عظمت معلوم ہو جائے۔

تم "سُوْرَةُ الْبَقَرَة، مَائِدَة اور اَلنِّسَاء کو بغور دیکھو گے تو اُن کو ایسی ہی سورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی آیت پر معطوف نہ ہو تو اس وقت ضروری ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم پیدا کرنے والی وہاں پائی جاتی ہو۔ اور یہ وجوہ معنوی (مخفی) قرینے ہوتے ہیں جو کہ ربطِ کلام کو بتاتے ہیں۔ اور اِن قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب ہے تنظیر، کیونکہ نظیر کا الحاق اس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقلمندوں کی شان ہے مثلاً

قولہ تعالےٰ "کما اخرجک ربک من بیتک بالحق"، کہ یہ بات اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "اولئک ھم المؤمنون حقا" کے بعد فرمائی ہے۔ کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اموالِ غنیمت کی تقسیم کے متعلق ان کے اصحاب کی ناراضگی کے باوجود اسی طرح اپنے حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول اللہ صلعم) قافلۂ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے موقعہ پر حکمِ الٰہی پر عمل پیرا تھے اور اصحابِ رسول صلعم اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپؐ کی اِس اموالِ غنیمت کی تقسیم کو اچھا نہ سمجھنا ویسا ہی ہے جیساکہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلنے کو اچھا نہ سمجھتے تھے۔ اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے لئے فتح و نصرت اور حصولِ غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کے غلبہ کو بیان کر دیا گیا ہے۔ گویا بتایا گیا کہ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیمِ غنیمت میں بہتری ہوگی، اس لئے چاہئے کہ اصحابِ نبی صلعم حکمِ ربّانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب یہ ہے مُضادّہ یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سُورۃ البقرہ میں قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْھِمْ۔ الآیہ" ہے کہ اس سورت کا آغاز قرآن کے ذکر سے ہوا تھا اور اس بات کو بیان کیا گیا تھا کہ قرآن کی شان مومن قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے اوصاف کو مکمّل طور پر بیان کر دیا تو اس کے بعد کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہمی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس کی حکمت پہلے کلام پر ثابت قدم رکھنا اور اس کا شوق دلانا ہے۔ جیساکہ کہا گیا ہے "وَبِضِدِّھَا تَتَبَیَّنُ الْاَشْیَآءُ" (چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوتی ہیں)، لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورت کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں۔ اور مقصود بالذات امر جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہے وہ صرف قرآن کا ذکر اور اسی کی گفتگو ہے کیونکہ آغازِ سخن اسی کے ساتھ ہوا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارے میں یہ کوئی شرط نہیں کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلّق کا ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ ربط کا مقصود حکمِ قرآن کی تاکید اور اس پر عمل کرنے اور ایمان پر برانگیختہ کرنے کی ترغیب

ہے اور اس لئے جس وقت اللہ پاک نے بیان فرمایا اسی وقت فرمایا "وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا" اور اس قول سے پھر اول کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے "اِسْتِطْرَادُ"[1] مثلاً قولہ تعالےٰ "یَا بَنِیْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِکُمْ وَرِیْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰی ذٰلِکُمْ خَیْرٌ" زمخشری رح کا قول ہے کہ یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھلنے اور ان پر پتوں کو رکھ کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بہ سبیل استطراد وارد ہوئی ہے اور اس سے مخلوق کے لئے لباس کا پسندیدہ ہونا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی بُرائی کا بتانا مقصود ہے اور یہ بھی بتانا ہے کہ سترپوشی تقوے کے لوازم میں سے ایک اہم چیز ہے اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالےٰ "لَنْ یَّسْتَنْکِفَ الْمَسِیْحُ اَنْ یَّکُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰہِ وَلَا الْمَلٰٓئِکَۃُ الْمُقَرَّبُوْنَ" کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں کلام کا اوّل حصہ ان نصاریٰ کی تردید کے لئے مذکور ہے جو مسیح ع کو خدا تعالےٰ کا بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد ان اہلِ عرب کی تردید کے لئے ہے جو ملائکہ کو خدا تعالیٰ کی بیٹیاں کہا کرتے تھے مگر یہ بہ طور استطراد ہے اور استطراد کے اس قدر قریب ہے کہ اس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

ایک امر حُسْنُ التَّخَلُّصْ بھی ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلّم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتدا کی ہے اس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت لطیف طریقہ پر منتقل ہو جائے اور انتقال کے وقت اِس قدر دقیق معنی اس کے اندر پیدا کر دے کہ سامع کو انتقال کا پتہ ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جب کہ متکلّم امرِ اوّل سے اَمرِ دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور دوسرے کلام کے معنی اس پر منکشف ہو جائیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں اُمور کے درمیان بڑا ربط اور میل ہوتا ہو۔

ابو العلاء محمد بن غانم نے یہ کہہ کر سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حُسن التخلص کی قسم سے کوئی بات نہیں ہے کیونکہ اس میں تکلّف ہوتا ہے اور تکلّف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن کا وُرود محض اقتضاب (فی البدیہہ کلام کرنا اور بات کہنا) کی نوع پر ہوا ہے جو ایک غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کی قبیل سے اہلِ عرب کا طریقہ ہے۔ مگر جیسا کہ اس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ ان کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو کہ اس

[1] بات کو اس طرح بیان کرنا کہ اُس سے دوسری بات لازم آجائے۔

میں کس طرح پر انبیاء ؑ کے حصے بیان کئے ہیں۔ اور گزشتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰ ؑ کا بیان چھیڑا گیا ہے تا آنکہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰ ؑ کا ان کے لئے اور اپنی تمام امت کے واسطے بد دعا کرنا مذکور ہے۔ دیکھو موسیٰ ؑ کا قول "وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ" اور پھر اللہ تعالےٰ کا جواب جو اس نے موسیٰ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالےٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اپنے قول "عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ الآیہ" کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیوں کہ اس آیت میں امتیانِ محمد رسولُ اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی صفات کو بیان کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس اس صفت کے لوگ رسول نبیِ امی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کریں گے۔ اور پھر رسول اللہ صلعم کی اعلیٰ صفتیں اور آپ کے فضائل بیان کرنے شروع کئے ہیں۔

اور سورۃ الشعراء میں حضرت ابراہیم ؑ کے قول "وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ" کی حکایت فرماکر اور اس سے تخلص کرکے اپنے قول "يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ" کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کردیا ہے۔ ایسے ہی سورۃ کہف میں سد کی بابت ذی القرنین کا قول نقل کیا ہے مگر وہ اس سد کے گرنے کو بیان کرنے کے بعد کیا۔ اور سد کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور کے پھونکے جانے کا تذکرہ ہے اور پھر حشر کو بیان کیا ہے اور کافروں اور مومنوں کے لئے جو باتیں ہوں گی، ان کا تذکرہ فرمایا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کرکے منتقل ہو کر آئے ہو، بس اب اسی کے ہو رہے ہو مگر استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر اسے چھوڑ کے پھر اپنے اصلی مطلب پر آجایا کرتے ہو گویا کہ مستطرد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بہ طور جملۂ معترضہ کے اثنائے کلام میں آگئی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ بالا بیان سے الْأَعْرَاف اور الشُّعَرَاء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ استطراد ہی کے باب سے قرار پاتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں۔ اس لئے کہ سورۃ الاعراف میں اللہ تعالےٰ نے اپنے قول وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ الخ کے ساتھ دوبارہ موسیٰ ؑ کے قصہ کی جانب رجوع کیا ہے۔ اور سورۃ

الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

سامع کو متنبہ اور چوکنا کرنے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف اس طرح انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ "ہذا" کے ساتھ الگ کر دیا ہو۔ یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے۔ مثلاً سورہ ص میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد فرمایا ہے "هٰذَا ذِكْرٌ وَّ اِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ" کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاد دہانی) کی ایک نوع ہے۔ اور جب انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کو ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت کا حال تھا۔ پھر جب کہ اُسے بھی بیان کر دیا تو ارشاد فرمایا "هٰذَا وَ اِنَّ لِلطّٰغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ" یعنی دوزخ اور دوزخیوں کا ذکر فرمایا۔

ابن اثیر کا قول ہے "اس مقام میں لفظ "ہذا" اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف انتقال کے لئے نہایت موکد علاقہ ہے۔ اسی کے قریب قریب حُسنِ مطلب بھی ہے۔

زنجانی اور طیبی کہتے ہیں "حسنِ مطلب" اس بات کو کہتے ہیں کہ پہلے وسیلہ کو بیان کر کے، پھر غرض کو بیان کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا تذکرہ ہے۔ طیبی کا بیان ہے "اور اس طرح کی مثال جس میں حسن التخلص اور حُسنِ مطلب دونوں باتیں یکجا ہو گئی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کا قول "فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْٓ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ الَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ تا قولہ تعالیٰ رَبِّ هَبْ لِيْ حُكْمًا وَّ اَلْحِقْنِيْ بِالصّٰلِحِيْنَ" ہے جو اس نے ابراہیم علیہ السلام کی زبانی نقل کیا ہے۔

قاعدہ: بعض متاخرین کا قول ہے "ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے، یہ ہے کہ پہلے تم اس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورت کو بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ دیکھو کہ اس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے قریب اور بعید ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کو کلام کے وقت دیکھنا چاہیے کہ احکام اور اس کے توابع اور لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانا چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ ان پر واقفیت

حاصل ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مِل جاتی ہے؟ یا نہیں۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزائے قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غالب ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لوگے تو اس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورت کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا۔"

تنبیہ: بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ ان کی مناسبت ان کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے۔ ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ" الآیہ۔ ہے جو سورۃ القیامۃ میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورت کے اوّل اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے کیونکہ یہ پوری سورت حالاتِ قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض رافضیوں نے یہ کہدیا ہے کہ اس سورت میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔

قفال کا جو بیان فخر رازی نے نقل کیا ہے اس میں انھوں نے کہا ہے کہ اس سورت کا نزول اس انسان کے بارے میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلی آیت "يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" میں ہو چکا ہے۔ وہ کہتا ہے "انسان کے روبرو اس کا نامۂ اعمال پیش ہوگا۔ اور وہ اس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کرے گا اس وجہ سے وہ قرارت میں تیزی سے کام لے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اس اعمال نامے کی جلدی جلدی قرارت کر کے اپنی زبان کو حرکت نہ دے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ترے اعمال کو جمع کریں اور پھر ان کو پڑھ کر تجھے سُنائیں۔ لہٰذا جب ہم تیرے اعمالنامے کو تیرے رُوبرُو پڑھیں، تو اس وقت تو اس کے پڑھنے میں اس کا ساتھ اِس اقرار کے ساتھ دے کہ تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے" مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو حدیثِ صحیح سے ثابت ہے کہ اِس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالت نزولِ وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

ائمہ نے اِس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں۔ ازانجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت اللہ تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی حالت بیان فرمائی اور فرمایا کہ جو شخص اس کے لئے عمل کرنے میں کوتاہی کرتا ہے، وہ عاجلہ (دنیا) کی محبت میں گرفتار ہے۔ اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں سبقت محبوب اور مطلوب ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا کہ، کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جاتی ہے جو اس سے بھی بڑھ کر اور برتر ہوتی ہے۔

وہ وحیِ الٰہی کا توجّہ کے ساتھ سُننا اور اُس کے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور فوراً اُس کے یاد کرنے میں مشغول ہونا اِس بات سے روک دیا کرتا ہے۔ لہٰذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اُس کا یاد کرا دینا پروردگارِ عالم کے ذمّہ ہے۔ بس تمہارا کام صرف اِس قدر رہ ہے کہ جو وحی اترتی ہے اُسے غور سے سُنتے جاؤ اور جب وحی پوری اُتر چکے تو اس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملۂ معترضہ ختم ہوگیا اس وقت دوبارہ کلام کا آغاز اسی انسان اور اُس کے ہمجنسوں کے متعلقات سے ہوا جن کے ذکر سے پہلے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور اللہ تعالےٰ نے فرمایا "کَلَّا" یہ ردع کا کلمہ ہے۔ گویا کہ پروردگارِ عالم نے ارشاد فرمایا "بلکہ تم لوگ اے بنی آدم اس وجہ سے کہ جلد باز واقع ہوئے ہو، ضرور ہر شئے میں عجلت کیا کروگے۔ اور اسی وجہ سے عاجلہ (جلدی ہونے والی چیز) کو دوست رکھوگے"۔

دوسری[۲] وجہِ مناسبت یہ ہے کہ قرآن نے اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں بندہ کے اعمالنامے کے پیش ہونے کو بیان کیا اُسی جگہ اس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیا جو کہ احکامِ دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے باز پرس ہوتی ہے جیسا کہ سورۃُ الکہف میں فرمایا ہے "وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ" تاآنکہ فرمایا "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ۔ الآیہ" اور سورۃ سُبْحَانَ الَّذِي میں کہا ہے "فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ" یہاں تک کہ ارشاد فرمایا: "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ۔ الآیہ" اور سورہ طٰہٰ میں کہا ہے "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا" یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے "فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ"۔

تیسری[۳] وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سُورۃ (القیامۃ) کا اوّل حصّہ "وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ" تک اُتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کرنے میں جلدی فرمائی اور جلدی کے ساتھ اس کی قرارت میں زبان کو حرکت دی۔ کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اتر جانے کا خوف تھا۔ اس وقت قولہ تعالےٰ "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ تا قولہ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" نازل ہوا۔ اور اس کے بعد کلام کا عود اس شئے کے تکملہ کی طرف ہوا جس کے ساتھ اس کا آغاز ہوا تھا۔

امام رازی رح کا قول ہے "اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مدرّس کسی طالبِ علم

سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو اُستاد اس سے کہے "تم اپنی توجہ میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اُس کو سمجھ لو پھر مسئلہ کو مکمّل کرتے رہنا" پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو، وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ سمجھے گا۔

چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورت کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ "عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلعم! تمھارا النفس تمام نفوس سے اشرف ہے لہٰذا تمھیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔"

اور قولہ تعالےٰ "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔ الآیہ" بھی اِسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہلال کے احکام اور گھر کے اندر آنے کے احکام کے مابین کونسا رابطہ پایا جاتا ہے جو اِن دونوں کو ساتھ ساتھ ذکر کیا گیا؟ اِس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند کے گھٹنے بڑھنے کو اوقاتِ حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا ہے اور گھروں میں پیچھے کی طرف سے داخل ہونا، زمانۂ حج میں ان لوگوں کا ایک معمول تھا جیساکہ اس آیت کے سبب نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر سوال کے جواب میں زائد امور بیان کرنے کے باب سے ہے اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس کا پانی طاہر ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔" اور قولہ تعالےٰ "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ" الآیۃ" بھی اِسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ اس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اس کا ماقبل ہے قولہ تعالےٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ۔ الآیۃ"۔ شیخ ابو محمد الجوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اُس نے ابو الحسن دُہان کو یہ کہتے سُنا کہ "اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادیِ بیت المقدس کا ذکر آچکنا ہے یعنی یہ کہ تم کو یہ بات اس سے روگردانی پر آمادہ نہ کرے اور تم اس کی طرف رُخ کرو اِس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب اللہ تعالےٰ کی بنائی ہوئی سمتیں ہیں۔"

فصل

سُورتوں کے فواتح اور خواتم کی مناسبت بھی اِسی نوع سے ہے اور میں نے اُس کے

بیان میں ایک عمدہ رسالہ جُداگانہ تالیف کیا ہے جس کا نام مراصد المطالع فی تناسب المقاطع و المطالع رکھا ہے۔

سورۂ القصص کو دیکھو! اس کی ابتدا کیونکر موسیٰ علیہ السلام کے ذکر اور ان کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے اور اس کے آغاز میں موسیٰ ؑ کا قول "فَلَنْ اَکُوْنَ ظَهِيْرًا لِّلْمُجْرِمِيْنَ" بیان کیا گیا ہے۔ پھر ان کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے اور یہ سورۃ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور اُن کو مکہ مکرمہ سے نکالے جانے کی بابت تسلّی دے کر پھر ان سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورت کے اوّل میں اللہ جلّ شانہٗ نے ارشاد فرمایا ہے "اِنَّا رَآدُّوْهُ"۔

زمخشری کا قول ہے اللہ تعالےٰ نے ایک سورت (المؤمنون) کا افتتاح "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے کیا ہے اور اس کا خاتمہ "اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ" پر کیا ہے۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں افتتاح اور اختتام کے مابین کیسا زمین و آسمان کا فرق ہے۔ کرمانی نے اپنی کتاب "عجائب" میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے اور اس نے سورۂ صٓ کے بارے میں کہا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اس کو "ذکر" کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم کر دیا۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ"۔ سورۂ نٓ کو اپنے قول "مَآ اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ" سے شروع کیا اور اپنے قول "اِنَّهٗ لَمَجْنُوْنٌ" پر ختم کیا۔

ایک سورت کے فاتحہ (افتتاح) کی مناسبت اس سے قبل والی سورت کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ "فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ" اور "لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ" میں ہے اس لئے کہ اخفش نے اِن دونوں کا باہمی اتصال "فَالْتَقَطَهٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی نے سورۂ المائدہ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جس وقت اللہ تعالےٰ نے سورۂ النساء کو توحید کے ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اس وقت اپنے قول — "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورت کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اُسے اس کی ماقبل کی سورت کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہوتی ہے اور دوسری مرتبہ

ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً سورۂ الانعام کا افتتاح اَلْحَمْدُ کے ساتھ سورۂ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کی بابت ہے مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خود پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے " وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ "۔ یا جس طرح سورۂ فاطر کا افتتاح اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کے ساتھ اس کے ماقبل والی سورت کے خاتمہ سے جو یہ آیت " وَحِيْلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُوْنَ كَمَا فُعِلَ بِاَشْيَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ " ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے قول " فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ " میں پایا جاتا ہے۔

سورۂ الحدید کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۂ الواقعہ کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔

سورۃ البقرۃ کا افتتاح " الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ " کے ساتھ ہونے سے الصراط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالےٰ " اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ " میں ہے۔ گویا کہ جس وقت ان لوگوں نے صراطِ مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اس وقت اُن سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو، وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں اِسی سورۂ بقرہ کا ارتباط سورۂ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔

سورۂ الکوثر کے لطائف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سُورت کے مقابلہ اور اسی انداز پر نازل ہوئی ہے کیونکہ اس سے پہلے کی سُورت میں اللہ تعالےٰ نے منافق کی صفت میں چار باتیں بیان کی ہیں۔ (۱) بخل (۲) ترکِ نماز (۳) اور نماز میں ریا (دکھاوا) کرنا (۴) زکوٰۃ نہ دینا اور سورۂ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے مقابلہ میں " اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ " یعنی مالِ کثیر، ترک صلوٰۃ کے مقابلہ میں " فَصَلِّ " یعنی اس پر مداومت کر، " ریا " کے مقابل میں " لِرَبِّكَ " یعنی خدا تعالیٰ کی رضا جوئی کے لئے نہ کہ آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنْعِ الْمَاعُوْنَ کے مقابلہ میں وَانْحَرْ آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد ہے۔

بعض علماء کا قول ہے کہ مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر آگاہ کرتے ہیں کہ وہ ترتیب توقیفی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔ از انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حوامیم میں ہے۔

دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اُس کے ماقبل والی سورت کے آخر سے مطابقت رکھتا ہے

جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرۃ کا اوّل مطابقت رکھتا ہے۔

تیسرا سبب لفظ میں ہموزن ہوتا ہے۔ جیسے تبّت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اوّل۔

چوتھا سبب سورت کے جملے کا دوسرے جملہ سے مشابہ ہوتا ہے جس طرح "الضحٰی" اور "الم نشرح"۔

کسی امام کا قول ہے "سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار، دینِ اسلام میں پروردگارِ عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود و نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر مشتمل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعدِ دین کی جامع ہے اور سورۃ آل عمران اس کے مقصود کو مکمّل کرنے والی ہے۔ لہٰذا البقرۃ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آل عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آل عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ استدلال کیا تھا۔ اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے۔ ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہے اور اس کو شروع کرنے کے بعد اُسے تمام کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور سورۃ آل عمران میں اسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے۔ کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اُس کی فرع (شاخ) ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلعم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوتِ اسلام دی تھی اور ان سے جہاد کیا تھا اور آپ نے نصاریٰ سے پچھلے زمانے میں جہاد فرمایا۔ جس طرح سے کہ آپ کی دعوت اہلِ کتاب سے پہلے مشرکین سے شروع ہوئی تھی۔ اسی وجہ سے مکی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء کرام سب کا متفق علیہ ہے اور اُس کے مخاطب تمام انسان ہیں۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء ؑ کے ماننے والے، اہلِ کتاب اور مومن تھے۔ لہٰذا ان کو مخاطب کرنے کے لئے یَا اَھْلَ الْکِتٰبِ۔ یَا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ۔ یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

اور سُوْرَۃُ النِّسَاءِ ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو انسانوں کے درمیان ہوتے ہیں۔ ان اسباب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) کیونکہ اللہ تعالےٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول "اِتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا" کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا "وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ"۔ اب دیکھو کہ

افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعتِ استہلال ہے۔ کیونکہ سورت کی افتتاحیہ آیت اُس شئے پر مشتمل ہے جس کا بیان سورت کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کا ذکر ہے، محرمات کو بتایا ہے اور مواریث کو بیان کیا ہے جو ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح سے کہ اس بات کی ابتداء حضرت آدمؑ کی آفرینش سے ہوئی تھی، پھر آدم علیہ السلام سے ان کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعد ازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلیں۔ سُورۃ المائدۃ عُقُود کی سورت ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل کرنے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و قرار اور عہد و پیمان کو وفا کرنے اور جو اقرار اُمّت سے لئے گئے ہیں ان کے بیان پر مشتمل ہے اور چونکہ اسی کے ساتھ دین کامل ہوا ہے لہٰذا اِس سورت کا نام سُورۃُ التکمیل ہے۔ کیونکہ اسی سورت میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا بیان ہوا ہے۔ اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے، شراب حرام کی گئی ہے جس سے عقل کی حفاظت اور دین کا تکملہ ہوا ہے، چوروں اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظتِ جان و مال کا انتظام ہوا ہے، پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں، کیونکہ یہ بات عبادتِ الٰہی کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے والی ہے۔ غرض کہ انہی وجوہ سے سورت المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں۔ مثلاً وضوء، تیمم اور ہر ایک دیندار پر قرآن کے مطابق حکم کرنا۔ اور اِسی وجہ سے اس سورت میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے آئے ہیں۔ اور اسی سورت میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دینِ اسلام سے مُرتد (رُوگرداں) ہو جائے گا اللہ تعالیٰ اُس کے عوض میں اس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرے گا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا۔ اور اسی واسطے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سورۂ مائدہ میں ختم اور اتمام کے اشارات ہیں لہٰذا وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ۔ آل عمران۔ النّسآء اور المآئدہ کے مابین جو مدنی سُورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے" اھ

ابو جعفر بن الزبیر کا قول ہے خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہ رضؓ کا قرآن پر اجماع ہوا اور "سورۃ القدر" کو "سورۃ العلق" کے بعد رکھا تو انھوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولِ تعالیٰ "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" میں کنایہ کی ھا سے اس کے قول "اِقْرَاْ" کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے۔" قاضی ابوبکر بن العربی کا قول ہے کہ یہ استدلال

بے حد نادر ہے۔

فصل

کتاب البرہان میں ہے کہ "انہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعہ کے ساتھ آغاز ہے اور ہر ایک سورت کا انہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ الٓمٓر کے مقام میں الٓمٓ اور طٰسٓ کی جگہ حٰمٓ کو نہیں لایا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورت کی ابتدا اسی سورت میں سے کسی ایک حرف کے ساتھ ہوئی ہے کیونکہ اُس کے اکثر کلمات اور حروف اُسی آغاز کے مماثل ہیں۔ لہٰذا ہر ایک سورت کے لئے یہ بات سزاوار ہے کہ جو کلمہ اُس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو اور اسی وجہ سے اگر "ن" کی جگہ پر "ق" کو رکھ دیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی رعایت کتاب اللہ میں ضروری ہے۔ سورۂ قٓ کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اس میں لفظ قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکریر اور اس کا بار بار دُہرانا ابن آدم سے قرب، تلقی الملکین (دو فرشتوں کا باہم لکھنا) عتید، رقیب اور سائق کا قول، اِلقاء فی جہنم، تقدم بالوعد، متقین کا ذکر، قلب اور قرون کا تذکرہ، تنقیب فی البلاد (یعنی ملکوں میں گھومنا پھرنا) زمین کا تشقق (زمین کا پھٹ جانا) اور حقوق الوعید وغیرہ کا بیان اس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حرف "ق" پر مشتمل ہیں۔

سورۂ یونس میں جس قدر کلمات واقع ہیں منجملہ ان کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں الٓر مکرر ہوا ہے اسی واسطے اس کا افتتاح "الٓر" کے ساتھ ہوا۔ سورۂ صٓ متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اس میں سب سے پہلی خصومت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کفار کے ساتھ ہے اور کفار کا یہ قول مذکور ہے "اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا" پھر داؤد علیہ السلام کے پاس دو جھگڑالوؤں کا اختصام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخیوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہٗ ملاءِ اعلٰے (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا آدم ع کی شان میں جھگڑا اور اُس کے بعد اولادِ آدم اور ان کے اِغوار کے سلسلہ میں مذکور ہوا ہے۔

الٓمٓ نے حلق، زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر سہ مخارج کو بہ ترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ معاد کی ابتدا

ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے، اور اس میں احکام اور نواہی مشروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ الٓمٓ کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر مشتمل ہے۔

سورہ الاعراف میں الٓمٓ پر ص کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اس میں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدمؑ کا قصہ ہے اور پھر ان کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں "فَلَا یَکُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ" کا ذکر ہے، اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ "المٓصٓ" کے معنی ہیں "اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" سورۃ رعد میں الٓمٓ پر ر زائد کی گئی ہے۔ کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے "رَفَعَ السَّمٰوٰتِ" فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رَعد اور بَرق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآنِ کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "الٓمٓ۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ"۔ "الٓمٓ۔ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ نَزَّلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ"۔ "الٓمٓصٓ۔ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَیْكَ"۔ "الٓرٰ۔ تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ"۔ "طٰهٰ۔ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓی"۔ "طٰسٓمٓ۔ تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ"۔ "یٰسٓ۔ وَالْقُرْاٰنِ"۔ "صٓ۔ وَالْقُرْاٰنِ"۔ "حٰمٓ۔ تَنْزِیْلُ الْكِتٰبِ" اور "قٓ۔ وَالْقُرْاٰنِ"۔ مگر تین سورتوں عنکبوت، روم اور نٓ میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہے اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب "اسرار التنزیل" میں بیان کر دی ہے۔

الحرالی نے حدیث "اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ۔ زَاجِرٍ وَّاٰمِرٍ وَّ حَلَالٍ وَّحَرَامٍ وَّمُحْكَمٍ۔ وَّمُتَشَابِهٍ وَّاَمْثَالٍ" کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے "معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہا اور ہر ایک ابتدائی اَمر کے کامل ہونے کے وقت ہوا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ ہے جو کُل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہے۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے قسیم ہیں۔ اور قسیم جامع کامل کو کہتے ہیں۔ اِس وجہ سے آپ انبیاء علیہم السلام کے خاتم ہیں اور آپ کے بعد کوئی نبی نہیں۔ اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت سے ہو گیا۔ اس لئے آپ نے ان تینوں جامع باتوں کو سمیٹ لیا جن کی ابتدائیں اگلے انبیاءؑ اور اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور ان کا خاتمہ آپ کے عہد مبارک میں ہوا۔ اور آپ نے

ارشاد فرمایا "بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ" یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تاکہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچادوں؛ اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دُنیا، دین اور معاد کی درستی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل دُعا میں یہ سب کچھ موجود ہے:۔

"اَللّٰهُمَّ اَصْلِحْ لِيْ دِيْنِيَ الَّذِيْ هُوَ عِصْمَةُ اَمْرِيْ، وَاَصْلِحْ لِيْ دُنْيَايَ الَّتِيْ فِيْهَا مَعَاشِيْ، وَاَصْلِحْ لِيْ اٰخِرَتِيَ الَّتِيْ اِلَيْهَا مَعَادِيْ"

(یعنی "اے خدا! میرا دین درست کردے جو کہ میرے بچاؤ کا ذریعہ ہے، میری دُنیا سدھاردے کہ وہ میری بسراوقات کا سامان ہے، اور میری آخرت بنادے کہ اس کی طرف مجھ کو لوٹ کر جانا ہے۔")

اور چونکہ ہر ایک اصلاح میں اقدام اور احجام دو۲ باتیں ہوتی ہیں اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد دوگنی ہو کر چھ ہوگئی۔ اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اُس کا کوئی جوڑی دار نہیں اس لئے پورے سات حرُوف ہوگئے۔ ان حروف میں سے کمتر حرف اصلاحِ دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں: ایک حرام کا حرف کہ نفس و بدن کی صلاح کی صورت اس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ وہ نفس اور جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا۲ حرفِ حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی صلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ وہ ان کی درستی سے موافقت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں حروفِ حرام و حلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے اور حرف صلاحِ دنیا کے بعد اس سے متصل ہی صلاحِ معاد کے دو حرف ہیں: اول حرف زجر اور نہی کہ آخرت کا اس سے ظاہر نہ کھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دُور ہے اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت کی درستی منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا مقتضی ہوتا ہے اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں ہے اور اُن کا اتمام قرآن میں پایا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد صلاحِ دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ ازانجملہ ایک حرف محکم ہے۔ وہ حرفِ محکم جس میں بندے کے لئے اس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہے اور دوسرا حرف متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اِتنی جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کی عقل خطابِ ربانی کے اِدراک سے قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے

اور ان دونوں حرفوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرفِ مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَعْلٰی کا مُبَیِّن ہے اور چونکہ یہ حرفِ سابع الحمدؔ تھا لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اُسی کے ساتھ "اُمّ القرآن" کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروفِ سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف "الحمد" پر شامل ہے۔ دوسری آیت حلال وحرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہو کہ ان میں سے رحمانیت نے دنیا کو اور رحیمیت نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرمان فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے ان دو حرفوں پر جن کا امر دین میں ظاہر ہوتا ہو نگراں اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر اس طرح ہے کہ حرفِ محکم قولہ تعالیٰ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" میں اور حرفِ متشابہ اس کے قول "اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" میں پایا جاتا ہے اور جب کہ اُمّ القرآن کا افتتاح ساتویں جامع اور موہوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرہ کا افتتاح اس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں بندوں کو عجز لاحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔" اھ یہاں تک الحرانی کا بیان ختم ہو گیا۔ اور اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے، ورنہ باقی کلام تو ایسا ہے کہ کان اس کے سُننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اِس بیان کو نقل کرنے پر اَسْتَغْفِرُ اللّٰہ پڑھتا ہوں، مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اس نے سورۃ البقرہ کے الٓمٓ کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اُس کے سمجھنے میں عذر تک نہیں ہو سکتا تو سُورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرفِ محکم کے مدِ مقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل

اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت ان کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اس سے پہلے سترھویں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ بھی گزر چکا ہے۔ کرمانی رح نے اپنی کتاب

عجائب میں لکھا ہے "ساتوں سورتوں کا نام حٰمٓ نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ ان کے درمیان ایک خاص قسم کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سورت کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں میں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

شیخ تاج الدین سبکی رح کے تذکرہ میں اور انہی کے خط سے منقول ہے کہ " امام نے سوال کیا سُورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سُورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب اس طرح دیا گیا کہ " تسبیح جہاں کہیں بھی آئی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آئی ہے، جیسے " فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ " اور " سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ " اور ابن الزملکانی نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ " سُبْحَانَ الَّذِیْ " کی سورت چونکہ اس اسریٰ (رات کی سیر) کے قصہ پر مشتمل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا گویا اللہ تعالیٰ کو جھٹلانا ہے۔ اس واسطے اس میں " سُبْحَانَ " کا لفظ لایا گیا تا کہ اللہ تعالیٰ کی اِس کذب سے برأت کا اظہار ہو جائے جس کی نسبت اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے۔ اور سورۃ الکہف کا نزول مشرکین کے قصۂ اصحاب کہف دریافت کرنے اور وحی کی پچھڑ جانے پر ہوا تھا۔ اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے ہوئے نازل ہوئی کہ اللہ تعالے نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے۔ لہٰذا اس کا افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکر حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔

الخوییؔ کی تفسیر میں مذکور ہے " سُورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالے " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ " کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ اللہ تعالے تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور الانعام۔ الکہف۔ سبا اور فاطر کی سورتوں میں خدا کی صفت اِس بات کے ساتھ بیان نہیں کی بلکہ اس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر کیا گیا اور وہ خالق ہونا ہے " جیسا کہ

سُورۃُ الاَنعام میں تخلیق سماء وارض اور ظلمات و نور کا بیان ہے۔ سورۃ الکہف میں "وَاَنزَلَ الکِتٰبَ" اور سورہ سبا میں "آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے اُس کا مالک" اور سورۃ الفاطر میں "خَلَقَهُمَا" (ان دونوں کی پیدائش)۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحۃ اُمّ القرآن اور اس کا مطلع ہے لہٰذا مناسب ہوا کہ اُس میں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف کو بیان کیا جائے۔

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ "اگر کہا جائے کہ "یَسْئَلُوْنَكَ" چار مرتبہ بغیر واؤ کے کیوں آیا ہے (۱) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الاَهِلَّةِ" (۲) "یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنفِقُوْنَ" (۳) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهرِ الحَرَامِ" اور (۴) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الخَمْرِ"

اور پھر حسب ذیل تین مقاموں پر واؤ کے ساتھ کیوں آیا ہے؟ (۱) "وَیَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنفِقُوْنَ" (۲) "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الیَتَامیٰ" اور (۳) "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ المَحِیضِ" تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس کی علت پہلے حادثوں کے متعلق متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث کی بابت ایک ہی وقت میں سوال کیا جانا ہے۔ لہٰذا آخری سوال کے موقع پر اُسے حرف جمع (واؤ حرف عطف جو جمع کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تاکہ وہ ان امور کی بابت سوال ہونے پر دلالت کرے۔" پھر اگر کوئی یہ کہے کہ ایک مقام میں "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الجِبَالِ فَقُلْ" کیوں آیا ہے حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ "قُلْ" کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اس کا جواب کرمانی نے یہ دیا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت "لَوْ سُئِلْتَ عَنْهَا فَقُلْ" ہے۔ پھر اگر سوال کیا جائے کہ "وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ" کیوں آیا ہے حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ "قُلْ" کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ یہاں لفظ "قُلْ" اِس بات کی طرف اشارہ کی غرض سے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوتا ہے جہاں اس کے اور اس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہِ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اُس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں ۲ دو سورتیں ایسی آئی ہیں کہ اُن دونوں سورتوں کا اوّل "یَاَیُّهَا النَّاسُ" ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سُورت آئی ہے۔ لہٰذا پہلے نصف قرآن میں جو سُورت "یَاَیُّهَا النَّاسُ" کے خطاب سے شروع ہوئی ہے وہ مبدا کے شرح بیان پر مشتمل ہے اور سُورت کا نصفِ دوم مَعَاد کی شرح (تفصیل) پر مشتمل ہے۔

نوع ۶۳ - متشابہ آیتیں

بہت سے علماء نے اس موضوع پر جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا خیال ہے کہ سب سے پہلا شخص کسائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانی نے اپنی کتاب البرہان فی متشابہ القرآن اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔ اور اس سے بہتر کتاب درۃ التنزیل و غرۃ التاویل ابوعبد اللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابوجعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملاك التاویل ہے۔ مگر میں نے وہ کتاب نہیں دیکھی۔ اس نوع میں قاضی بدر الدین بن جماعۃ کی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عَنْ متشابِہِ المَثَانِی بھی ہے اور اسرار التنزیل میں جس کا نام قطف الازہار فی کشف الاسرار ہے بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

آیتوں کے باہم متشابہ لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک جگہ مقدم اور دوسری جگہ موخر بھی آتا ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالےٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّ قُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" ہے حالانکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" آیا ہے یا ایک جگہ کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ اس زیادتی کے بغیر ہی استعمال ہوا ہے، مثلاً "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ" یٰسٓ اور البقرہ میں "وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ" آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهٗ لِلّٰهِ" کہا گیا ہے۔ یا یہ کہ ایک موقع پر اسم معرفہ اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ یا ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو، یا یہ کہ ایک مقام میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ استعمال ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ بغیر ادغام کے آیا ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع میں داخل ہے اور اس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں:

سورۃ البقرہ میں اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" اور سورۃ لقمان میں "هُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ" ارشاد ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرہ میں ایمان کے تمام

اوصافِ ضروری کو بیان کیا تو لفظ "متقین" مناسب ہوا اور سورۂ لقمان میں رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے "محسنین" کا لفظ ہی مناسب تھا۔

اللہ تعالیٰ نے البقرہ میں "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا" فرمایا ہے اور سورۂ الاعراف میں "فَكُلَا" حرف فا کے ساتھ ارشاد ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں "سُكْنٰى" کے معنی "اقامت" کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ "اتخاذ مسکن" کے معنی میں آیا ہے۔ لہٰذا جس وقت قول کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا يَا آدَمُ" کہا گیا تو اس وقت زیادہ اکرام مناسب تھا لہٰذا واو حرفِ عطف لایا گیا، جو سُکنٰی اور اَکل کے درمیان جمع پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اُس میں "رَغَدًا" کا لفظ کہا گیا۔ اور فرمایا کہ "حَيْثُ شِئْتُمَا" جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں "یا آدم" آیا تھا اس واسطے وہاں حرف فاؔ لایا گیا جو کہ سُکنٰی (سکونت اختیار کرنے) کے بعد "اَکل" (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی وہ سُکنٰی جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ مِنْ حَيْثُ کا لفظ حَيْثُ شِئْتُمَا کے معنی کی طرح سے ہے، اس میں عموم نہیں۔ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا الآیہ[۱]" کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اُس کی تعبیر قبولِ شفاعت کے ساتھ کی گئی، تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان کیا گیا ہے کہ "مِنْهَا" میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفسِ اُولیٰ (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہٰذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا، جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اس سے کوئی فدیہ قبول کیا جائے گا۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدّم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو فدیہ دینے پر مقدّم رکھتا ہے اور دوسرے معانی میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتارِ مطالبہ ہوتا ہے اس کی جانب سے نہ تو خود اس کا کوئی عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارشی کی سفارش اسے مطالبہ سے بچانے میں نافع ہوتی ہے۔ یہاں عدل (فدیہ) کی تقدیم اس لئے ہوئی کہ شفاعت کی ضرورت عدل (فدیہ) کے رَدّ کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے پہلی آیت میں

[۱] اس آیت کا اگلا حصہ یوں ہے: وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ (البقرۃ: ۴۸) (۱۲ مصحح)

"لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" اور دوسرے جملہ میں "لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" کہا گیا۔ کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اس کا نفع محض اسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالیٰ "اِذْ نَجَّیْنٰکُمْ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ یَسُوْمُوْنَکُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ یُذَبِّحُوْنَ" اور سورۂ ابراہیم میں "وَیُذَبِّحُوْنَ" واؤ کے ساتھ فرمایا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ کا کلام بنی اسرائیل کے ساتھ ہے۔ اس واسطے پروردگار عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے ان کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا اور دوسری آیت میں موسیٰؑ کا قول نقل ہوا ہے لہٰذا انھوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا۔ اور سورۃ الاعراف میں "یُذَبِّحُوْنَ" کی جگہ پر "یُقَتِّلُوْنَ" آیا ہے۔ اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کی قسم سے ہے جس کو "تفنّن" کے نام سے ـــــ موسوم کیا جاتا ہے۔ قولہٗ "وَاِذْ قُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْیَةَ الآیہ" کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اُس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت ان لوگوں کے ذکر کے سلسلے میں نازل ہوئی جن پر انعام کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ" الخ۔ لہٰذا یہاں اللہ تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اُس کے قول "رَغَدًا" سے بھی مناسب ہے کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے پھر ایسے ہی "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" کی تقدیم بھی مناسب ہوئی اور "خَطٰیٰکُمْ" بھی مناسب مقام پر آیا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت ہے، اور "وَسَنَزِیْدُ" میں واؤ کا آنا مناسب قرار پایا تاکہ وہ ان دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے۔ اور "فَکُلُوْا" میں حرفِ فا مناسب اس لئے ہے کہ اَکل کا ترتب اُدْخُلُوْا کے لفظ پر ہے۔

الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ ان لوگوں کا قول "اِجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا کَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ" ہے۔ پھر ان لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنا لینے کا ذکر کیا گیا ہے، اس واسطے "وَاِذْ قِیْلَ لَهُمْ" کہنا اُس کے مناسب حال تھا اور "رَغَدًا" کو ترک کر دینا مناسب ہوا۔ اور سُکنیٰ، اَکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز تھی، اس لحاظ سے "وَکُلُوْا" کہا گیا خطایائے مغفرت کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور "سَنَزِیْدُ" میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ہوا۔ چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدودے چند ہونے) کا بیان، قولہ تعالیٰ "وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰٓی اُمَّةٌ یَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ" سے

معلوم ہو گیا تھا۔ اِس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ" کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرۃ میں اِس قسم کی کوئی بات پہلے بیان نہیں کی گئی تھی لہٰذا وہاں اس کو ترک کر دیا۔ سورۃ البقرہ میں اُن لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنھوں نے ظلم نہیں کیا ہے کیونکہ ظالم جو ظلم کی صفت سے متصف تھے ان پر عذاب نازل کرنے کی تصریح موجود ہے۔ یعنی انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ ہے اور ارسال (بھیجنا) بہ نسبت انزال (اُتارنا) کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے۔ اِس واسطے سورۃ البقرۃ میں ذکرِ نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیتِ بقرۃ یَفْسُقُوْنَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا لیکن ظلم سے فسق لازم آتا ہے۔ للہٰذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب قرار پایا۔

اِسی طرح سورۃ البقرۃ میں "فَانْفَجَرَتْ" اور سورۃ الاعراف میں "اِنْبَجَسَتْ" آیا ہے کیونکہ "اِنْفِجَار" پانی کی فراوانی کی صورت میں زیادہ بلیغ ہے۔ اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر کے سلسلہ میں اس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً" اور آل عمران میں "اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ" آیا ہے۔ ابن جماعۃ کا قول ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے۔ منجملہ ان کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن مبتلا رکھے جائیں گے۔ اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ "ہم کو عذابِ دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گائے کے بچے کی پرستش کی ہے۔ لہٰذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے مُراد کی محتمل ہے۔ کیونکہ اس کی تعبیر جمع کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آل عمران کی آیت میں پہلے فرقے کے قول کا مُراد محتمل ہے کیوں کہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابو عبداللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالےٰ "اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى" تفنن کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۂ آل عمران میں "اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ" آیا ہے اور اُس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرۃ میں اَلْهُدٰى سے قبلہ کا پھیرا جانا مُراد ہے۔ اور آل عمران میں اس سے "دِیْن" مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالےٰ "لِمَنْ تَبِعَ دِیْنَكُمْ" مقدم ہے۔ اور اُس کے معنی ہیں "دینِ اسلام"۔ قولہ تعالےٰ "رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا" سورۃ البقرۃ

میں آیا ہے اور سورۂ ابراہیم میں "ھٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا" آیا ہے۔ اِس وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسمٰعیلؑ کو وہاں چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک وادی (نشیبی میدان) تھی۔ اور آپ نے اُس کے ایک آباد شہر ہو جانے کی دُعا فرمائی۔ پھر دوسری دُعا اُس وقت کی ہے جب کہ وہاں جُرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور حضرت ابراہیمؑ نے دوبارہ آکر اُس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا لہٰذا انھوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دُعا مانگی۔ اور اسی باب سے سورۂ بقرہ میں قولہ تعا "قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا" اور سورۂ آل عمران میں قولہ تعالےٰ "قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا" ہے۔ اِس واسطے پہلے قول میں مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ "اِلیٰ" پر ہر ایک جہت سے انتہا ہوتی ہے مگر "علےٰ" پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوتی ہے جو کہ عُلُو (بلندی) ہے۔ اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلّغ (تبلیغ کرنے والا) اس کی طرف آسکتا ہے، اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک عُلُو (بلندی) کی جہت سے آئے تھے۔ لہٰذا اس کا قول "عَلَيْنَا" مناسب مقام تھا اور اسی وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں اُن میں سے اکثر "علےٰ" کے ساتھ آئی ہیں اور امت کی جہت میں آنے والی باتیں بہ کثرت "اِلےٰ" کے ساتھ آئی ہیں۔ قولہ تعالےٰ "تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا" کہ اس کے بعد ارشاد ہے "فَلَا تَعْتَدُوْهَا" اِس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول بہت سی ممانعتوں کے بعد آیا ہے اس واسطے ان کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب تھا۔ اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ ان احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کی جائے اور کہا جائے کہ اسی حد پر ٹھہر جاؤ۔ قولہ تعالےٰ "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ" اور دوسری جگہ فرمایا "وَاَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ"۔ ایسا اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے اُتارا گیا ہے لہٰذا اُس کے واسطے "نَزَّلَ" کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکرار پر دلالت کر رہا ہے۔ بخلاف توراۃ اور انجیل کے کہ اس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعا "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ" اور سورۂ الاسراء میں "خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ" آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام ان فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں۔ یعنی ان سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو تنگدست اور محتاج ہونے کی وجہ سے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد "نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ" کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا

رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد ہوا " وَاِیَّاھُمْ " اور ان بچوں کو بھی رزق دیں گے، یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔.........

...... اور دوسری آیت کا روئے سخن مالداروں کی طرف ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے پیدا ہونے والے فقر کے خوف سے ان کو قتل نہ کریں۔ اس لئے یہاں پر "نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ" ارشاد فرمانا بہتر قرار پایا۔ قولہ تعالےٰ "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ اِنَّہٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سورۃ الاعراف میں کہ اس کے مقابلے میں سورۃ فصلت میں "اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعۃ نے یہ بیان کی ہے کہ سورۃ **الاعراف** کی آیت پہلے اتری ہے اور سورۃ **فصلت** والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے لہٰذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی "ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" کہنا اچھا ہوا۔ مُراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے۔ قولہ تعالےٰ "اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُھُمْ مِّنْۢ بَعْضٍ" اور مومنین کے بارے میں فرمایا ہے "بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد ہے "وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اسی لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے اس کے بارے میں "مِّنْۢ بَعْضٍ" ارشاد فرمایا جس سے مُراد یہ ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہمخیال ہیں اور مومن دینِ اسلام پر قائم رہ کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے برعکس باہمی امداد پر متفق تھے جیسا کہ اللہ تعالےٰ نے منافقوں کی نسبت فرمایا ہے "تَحْسَبُھُمْ جَمِیْعًا وَّقُلُوْبُھُمْ شَتّٰی" یعنی تم اُن کو متحد سمجھتے ہو حالانکہ ان کے دل پراگندہ ہیں، اُن میں پھوٹ پڑی ہوئی ہے۔ غرضکہ یہ چند مثالیں بہ طور مُشتے نمونہ از خروارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدّعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اُسی روشنی کی شمع کو دلیلِ راہ بنا کر متشابہات کی وجہ مناسبت کی تحقیق کی جا سکتی ہے اور اس کے علاوہ بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فواصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

نوع چونسٹھ [۶۴] اعجاز قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ از انجملہ خطابی۔ رمانی زملکانی۔ امام رازی۔ ابن سراقہ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عربی کا قول ہے کہ "باقلانی کی کتاب اس موضوع پر بے مثل کتاب ہے"۔

معجزہ ایسے خارقِ عادات امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ دعوتِ مقابلہ بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔

معجزہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسّی، اور (۲) عقلی۔

بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی اور اس امّتِ محمدیہ (صلعم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں۔ جس کا سبب اِس امت کے افراد کی ذکاوت اور ان کے عقل کا کمال ہے۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعتِ مصطفوی (صلی اللہ علیہ وسلم) چونکہ قیامت تک صفحۂ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اس واسطے اِس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلعم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تاکہ اہلِ بصیرت اُسے ہر وقت اور ہر زمانے میں دیکھ سکیں۔ جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "نبیوں میں سے کوئی نبی نہیں ہوا مگر یہ کہ اس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے اور صرف مجھے جو چیز دی گئی وہ وحی ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر نازل کیا ہے۔ لہٰذا مجھے اُمید ہے کہ میرے اُمتی ان سب کے اُمتیوں سے زیادہ ہوں گے"۔ اِس حدیث کو بخاری رح نے نقل کیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں "تمام نبیوں کے معجزات ان کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اِس واسطے ان معجزوں کو صرف اُنہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اس زمانے میں حاضر تھے۔ اور قرآن کا معجزہ روزِ قیامت تک کے لئے ہے۔ وہ اسلوبِ بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبروں کے بارے میں خرقِ عادت اور معجزہ کی صفت سے متصف ہے۔ کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرے گا کہ اس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہوکر اس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے"۔ اور

ایک قول اس معنی کی بابت یہ بھی ہے کہ "گزشتہ زمانے کے واضح معجزات حسّی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے۔ مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور موسیٰ علیہ السلام کا عصا وغیرہ۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے۔ اِس لئے اُس پر ایمان رکھنے والے بہ کثرت لوگ ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شئے ہے، اس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔

فتح الباری میں لکھا ہے کہ "اِن دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ اِن دونوں کا ماحصل ایک دوسرے کے منافی نہیں۔ عقلمند لوگ اِس بارے میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتاب الٰہی معجزہ ہے اور کوئی شخص بھی اس طرف سے تحدی (دعوتِ مقابلہ) کے باوجود اُس کے معارضہ اور مقابلہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ" اِس واسطے ہے اگر اس کا سُننا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اس کا معاملہ مشرک کے سُنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتابُ اللہ اُس وقت تک حجّت ہو نہیں سکتی جب تک کہ وہ معجزہ نہ ہو۔ اور ارشاد ہوتا ہے "وَقَالُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيٰتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ o اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ"۔ دیکھو یہاں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ کتاب اُس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے جو واضح طور پر دلالت کرتی ہے اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قائم مقام اور ان کو عطا کردہ نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اِس کتاب (قرآن) کو عربوں کے پاس لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہلِ عرب فصیحوں کے سرتاج اور شعلہ بیان مقرروں کے پیشوا تھے اور قرآن نے اُنھیں سے تحدّی کی، ان سے کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک انھیں مہلت بھی دے رکھی۔ مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہ ہو سکا اور وہ اس کا مثل نہ لا سکے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖٓ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ" اور اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ فرمانِ الٰہی اہلِ عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی جس کی نسبت اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے "اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ

مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ" اور اس کے بعد پھران کو ایک ہی سورت بنالانے کی دعوت دی، جیساکہ قولہ تعالےٰ "اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ الآیہ" میں ہے اور بعد ازاں اپنے قول "وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ الآیہ" میں اسی تحدی کو مکرر بھی ذکر کیا۔ مگر جب مشرکین عرب سے کچھ بن نہ آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورت بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور اُن کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی اُن کے کام نہ آئی تو اس وقت اللہ پاک نے فرمادیا کہ مشرکین عرب عاجز ہوگئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا"۔ غور کرنے کا مقام ہے کہ اہلِ عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور ان کو یہی لگی ہوئی تھی اسلام کو کسی طرح ختم کردیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔ پس اگر قرآن کا معارضہ اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ یقیناً اسے پیش کر دیتے۔ اور قرآن کی تحدی کو قبول کرکے اُس کا جھگڑا مٹا دیتے۔ لیکن کوئی ایسی بات اِس بارے میں نہیں سُنی گئی کہ مشرکینِ عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اُس نے اس کا ارادہ بھی کیا ہو، بلکہ جہاں تک معلوم ہوا ہے کہ جب ان کی حجت کام نہ آسکی تو دشمنی اور رکیک حرکتوں پر اُتر آئے۔ کبھی دست بگریباں ہوجاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا مذاق کرنے لگتے۔ انھوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جُدا جُدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو، شعر اور اگلے لوگوں کی داستان۔ غرضکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اسی کو کہہ گزرے۔ اور جب اِس طرح بھی کام نہ چلا تو آخر کار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہوگئے۔ جان دی، عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوایا۔ مال وجاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مالِ غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں؟ اُن اہلِ عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کردینا ان کے بس میں ہوتا تو وہ کیوں اتنی ذلتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے؟

حاکمؒ نے ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سُنایا۔ ولید کا دل قرآن سنکر نرم ہوگیا۔ اور یہ خبر ابوجہل نے سُنی تو وہ ولید کے پاس جاکر کہنے لگا "چچا جی! تمھاری برادری کے

لوگ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے تم کو بہت سارو پیہ دیدیں تاکہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اِس لئے نہ جاؤ کہ ان کے قول کو سُنو۔ ولید یہ بات سنکر کہنے لگا "قریش کے قبیلے کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں اُن میں سب سے بڑھ کر مال دار ہوں۔" ابوجہل بولا! "پھر تم اُس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی بات کہو جس سے تمھاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو۔" ولید نے جواب دیا "میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر، رجز قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی۔ اور واللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ پیش کرتے ہیں شیرینی اور لطافت ہے اور اس کلام کا بالائی حصہ ثمر دار ہے تو اس کا زیریں حصّہ شکر بار۔ اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام ضرور بالاتر ہوگا اور اس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہوگی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے کمتر درجہ کی چیزوں کو پامال کر ڈالے گا۔"

ولید کی یہ گفتگو سُن کر ابوجہل دَم بخود رہ گیا اور کہنے لگا "صاحب! ان باتوں کو سُن کر تمھاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہوسکتی۔ بھائی بندوں کی رضامندی درکار ہے تو محمد (صلعم) کی کچھ مذمّت کرو۔" ولید نے کہا "اچھا مجھ کو سوچنے دو۔" اور پھر کسی قدر غور کر کے بولا "یہ تو مؤثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر کی طرف سے آیا ہے۔" (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)۔

جاحظ کا بیان ہے "اللہ تعالٰی نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی۔ ان کی زبان نہایت متین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی۔ پھر اہلِ عرب اپنی زبان کو خوب تیار کئے ہوئے تھے۔ بہر حال ایسے وقت اور زمانے میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب و بعید کے اہلِ عرب کو خدا کے ایک ماننے کی دعوت دی اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا۔ اور اس کی حجت ان کے سامنے پیش کی۔ جب عذر کی کوئی جگہ نہ چھوڑی اور ہر شبہ کا ازالہ کر دیا، مگر انھوں نے اسلام کی دعوت قبول نہیں کی۔ اہلِ عرب کو اقرار سے مانع محض ان کی نفسانی خواہش اور بیجا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سراسیمگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کے ان کو سرکشی کا مزہ چکھایا۔ اور جنگ کا آغاز ہوا۔ ان کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش و بیگانوں کو خون میں نہلا دیا۔ مگر اس حالت میں بھی آپ اُن پر اسلام پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے تھے۔ کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو جھوٹا سمجھتے ہو تو قرآن کی جیسی ایک سورت نہ بھی

چند آیتیں ہی پیش کر دو۔ اور جس قدر آپ قرآن کے ساتھ ان سے تحدّی فرماتے اور انھیں عاجز کر دیتے اسی قدر ان کا عیب نمایاں ہوتا جاتا تھا۔ اور اہلِ عرب کی ساری شیخی جاتی رہی تھی۔ آخر انھوں نے ہر طرح سے عاجز آکر یہ کہدیا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم اُن سے لاعلم ہیں لہٰذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ نے اُن کے اِس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا مَن گھڑت باتیں ہی بنا لاؤ۔ لیکن اس پر بھی کسی مقررِ خطیب اور شاعر کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلّف سے اہلِ نظر کے یہاں قلعی کھُل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضکہ اہلِ عرب کا عجز عیاں ہو گیا۔ ان کے شاعروں اور زبان دانوں کی کثرت انھیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچا سکی۔ اور اس کے باوجود محض ایک سُورت یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی۔ وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جھوٹا ثابت نہ کر سکے آخر انھوں نے جان دی، مال گنوایا، قید و بند کی ذلّتیں برداشت کیں، گھروں سے جلا وطن ہوئے اور ان تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہو سکا کہ آسان طریقے پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر انھیں جھوٹا ثابت کر اسکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اس سرآمد حکماء یعنی نبی اُمّی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہلِ قریش اور اہلِ عرب سے کم درجہ عقل و رائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی۔ چہ جائے کہ خود ان لوگوں سے جو کہ عجیب و غریب قصائد اعلیٰ درجہ کے رَجز، بلیغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ شناس اور قدر دان تھے۔ سجع کہنا، مزدوج عبارت پیش کرنا جن کے بائیں ہاتھ کا کھیل تھا۔ اور اس پر لطف یہ ہے کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے ان کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کرنے کے بعد پھر ان کے بعید ترین افراد سے یہی دعوٰے کیا گیا مگر وہ بھی سر ٹپک کر رہ گئے اور معارضہ نہ کر سکے، لہٰذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہلِ عرب اس سے معارضہ نہ کرنے میں غلطی میں مبتلا رہیں اور گو ان کو نقص کا طعنہ دیا جائے۔ اور انھیں ان کا عجز جتا دیا جائے حالانکہ وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خوددار اور اپنی خوبی پر اترانے والے لوگ تھے۔ جن کا سب سے بڑا اور قابلِ تعریف کام ایک کلام تھا۔ اسی کے بارے میں کچھ بھی نہ کر سکیں اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارے میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے۔ لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے باوجود ایک

ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں ۲۳ سال تک کوئی تدبیر نہ کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے ہوں کہ وہ ان کے قابو کی بات ہے اور انھیں یہ قدرت بھی حاصل ہو کہ وہ اس کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں جو مقابلہ کے لئے پیش کیا گیا ہے، پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔"

فصل

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے۔ تو اب اُس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ لوگوں نے اِس اَمر کی تحقیق میں خوب خوب زورِ طبع دکھایا ہے۔ اور ان میں سے بعض علماء مقصود کی تہہ تک پہنچ گئے ہیں اور بعض محض راستے سے ہٹ کر بے راہ بھی ہو گئے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدّی (چیلنج) اس کلامِ قدیم کے ساتھ ہوئی تھی جو کہ باری تعالےٰ کی صفت ہے اور اہلِ عرب کو ایسے کلام کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو اُن کی طاقت سے باہر تھا۔ اِسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔

مگر یہ قول قابلِ قبول نہیں۔ اِس لئے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آسکتی اُس سے تحدّی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور صحیح قول وہی جمہور کا قول ہے کہ تحدّی کا وقوع کلامِ قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا، اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظّام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ و مقابلہ اہلِ عرب سے اِس لئے نہ ہو سکا کہ اللہ پاک نے ان کی عقلوں کو سلب فرما کر انھیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گو یہ بات ان کی قدرت میں تھی تاہم ایک خارجی امر اسے مانع رہا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔

مگر یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ قول تعالےٰ "لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ الآیۃ" اہلِ عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود اُن کے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر ان سے قدرتِ معارضہ سلب کر لی جاتی تو پھر اُن کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ باقی نہ رہتا۔ کیونکہ اس حالت میں ان کا اجتماع بے جان مُردوں کے اجتماع کے مثل ہوتا۔ اور مُردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائقِ توجہ امر نہیں ہو سکتا۔

اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کے اعجاز کی نسبت تمام بزرگانِ سلف اور صحابہ اور ائمہ کا اجماع ہے۔ لہٰذا اگر معجز در اصل ذاتِ باری تعالےٰ ہوتی جس نے مشرکینِ عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کرلی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجز ہو سکتا تھا۔

اور نیز مذکورہ بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانۂ تحدّی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہوگیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور قیامت تک باقی رہنے والا معجزہ ہے اور وہ لازوال معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر نے کہا ہے، یہ قول کہ اہلِ عرب کا قرآنِ حکیم سے معارضہ محض اللہ تعالےٰ کے ان کی توجہ کو اس طرف سے پھیر دینے کا نام ہے، یوں بھی باطل ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور اس سے روکنے والی شئے محض توجہ کا ہٹا دینا ہوتا تو کلامِ الٰہی معجز نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے کہ معجز تو وہی کلام ہوگا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہٖ اس کو کسی دوسری کلام پر کوئی فضیلت نہیں ہوتی۔

اسی طرح ان لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہلِ عرب کو قرآن کا مثل پیش کر سکنے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات سے محض اس لئے باز رہے کہ انھیں وجہ ترتیب کا علم نہیں ہو سکا۔ ورنہ اگر ان کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے پر اُتر آتے۔

پھر اس سے بھی عجیب تر بعض اور علماء کا یہ قول ہے کہ "عاجز وُہی اہلِ عرب ہوئے جو کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں موجود تھے۔ ورنہ ان کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی" لیکن اِن تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنی چاہئے۔

کچھ علماء کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اُس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشین گوئیوں کا پایا جانا ہے۔ اور اہلِ عرب میں یہ قوت نہ تھی۔ لہٰذا وہ معارضہ سے عاجز رہے۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصّے اس طرح بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی ان کو آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے اس لئے اہلِ عرب کو معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔

بعض کا یہ خیال ہے کہ قرآن میں ضمیروں (دلی بھید دل) کی اس طرح خبر دی گئی ہے،

کہ وہ باتیں ان لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اِذْ هَمَّتْ طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ اَنْ تَفْشَلَا" اور "وَيَقُولُونَ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ"۔

قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ "اعجازِ قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترتیب ہے جو اس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمول بہ اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے نظمِ قرآن اہلِ عرب کے اندازِ خطابات سے کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہلِ عرب اس کا معارضہ نہ کرسکے۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ اہلِ عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدیع کے اصناف برتے ہیں ان کے ذریعہ سے اعجازِ قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ وہ بدائع خارقِ عادت امور نہیں ہیں، بلکہ علم تدریب، اور اُن کے ساتھ تصنّع کرنے سے ان کا ادراک کرلینا ممکن ہے۔ مثلاً شعر کہنے، خطبات بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق، اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے صنائع اور بدائع پر قدرت حاصل ہوسکتی ہے اور ان صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں، مگر نظمِ قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اور اس کا کوئی نمونہ بجز اُسی کے پایا نہیں جاتا۔ اس لئے بالاتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا ہرگز صحیح نہیں ہے۔ اُن کا بیان ہے کہ "ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصّہ میں بیحد دقیق اور غامض۔" (مغنی)۔

امام فخرالدّین کا قول ہے کہ "قرآن کے اعجاز کی وجہ اس کی فصاحت، اسلوبِ بیان کی نُدرت اور غرابت اور اس کا تمام عیوبِ کلام سے پاک ہونا ہے"۔

زملکانی نے کہا ہے کہ "اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص ترتیب و تالیف ہے نہ کہ مطلق ترتیب و تالیف اور خاص ترتیب و تالیف یہ ہے کہ اس کے مفردات، ترکیب، وزن، کے اعتبار سے مساوی اور معتدل ہوں اور اس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر فائز ہوں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا مظاہرہ لفظاً اور معنیً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا ہو۔

ابن عطیّہ کا بیان ہے کہ "وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زبان دان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں، یہ ہے کہ قرآن اپنے نظمِ عبارت، صحتِ معانی، اور پے درپے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہٰذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اسی وقت اللہ تعالےٰ نے اپنے بے پایاں علم سے معلوم فرمالیا کہ کونسا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی

صلاحیت رکھتا اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تبئین اور توضیح کرسکتا ہے۔ پھر اسی طرح اول قرآن سے آخر تک اس کی ترتیب ہوئی ہے۔ اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان، اور ذہول (بے خبری) ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی بدیہی طور پر ہے کہ کوئی بشر تمام کلام پر اس طرح احاطہ نہیں کرسکتا۔ اس لئے اس طرح قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں ہے۔ اور اسی دلیل سے ان لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہلِ عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ارادۂ الٰہی نے اُن کا رُخ اس طرف سے پھیر دیا تھا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کرسکنا ہرگز کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ تم ایک لائق و فائق زباندان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اُسے ہر مرتبہ نظرِ ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اُس میں کانٹ چھانٹ ہی کرتے پاتے ہو۔ اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اُس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا۔ بلکہ اُس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھا جاسکے۔ اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہوجاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اس زمانے کے اہلِ عرب سے ذوقِ سلیم اور جودتِ طبع میں بدرجہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اِس لئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے، اور ان کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا۔ اور اِس کی ویسی ہی مثال ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں پر، اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیبوں پر حجت ہوا تھا۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے عام طور پر انبیاء علیہ السلام کے معجزات کو ان کے زمانے کا بہترین امر قرار دیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں سحر (جادو) درجۂ کمال پر پہنچا ہوا تھا۔ اور عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں طب کا فن اَوجِ کمال پر تھا۔ لہٰذا ان کے معجزات اس طرح نمایاں کئے گئے کہ انھوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی ہمارے ہادیٔ برحق حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ منازل پر پہنچ چکی تھی۔ لہٰذا ان کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصحائے عرب کا ناطقہ بند کردیا اور ان کا غرور ختم کر ڈالا۔

حازم نے اپنی کتاب "منہاج البلغاء" میں بیان کیا ہے کہ "قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت موجود ہے کہیں بھی اُس کا سلسلہ

ٹوٹتا نظر نہیں آتا اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں۔ اور کلام عرب یا ان کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں اوّل سے لے کر آخر تک ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصّہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمّل ہو، ورنہ آگے چل کر جا بجا انسانی کمزوریاں نمایاں طور پر نظر آنے لگتی ہیں جس سے کلام کی رونق و خوبی ختم ہو جاتی ہے۔ اِس وجہ سے تمام کلام میں فصاحت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ کسی کسی جملہ یا چند متفرق جملوں ہی میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجۂ فصاحت سے گری ہوئی نظر آتی ہے۔

المراکشی نے کتاب المِصبَاح کی شرح میں لکھا ہے کہ "قرآن کا معجزہ علم البیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔ علمِ بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے، تعقید نہ پیدا ہو، اور کلام کے مقتضی حال سے مطابق ہونے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسینِ کلام کے وجوہ معلوم ہو سکیں۔ اِس لئے کہ قرآن میں اعجاز اس کے صرف مفرد الفاظ کے اعتبار سے نہیں ہے ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اس کی تالیف ہی معجزہ ہے، کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجزہ ہونا ضروری تھا۔ اِسی طرح فقط اعراب کے لحاظ سے بھی وہ معجز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجزہ کہنا پڑے گا، اور نہ تنہا اس کا اسلوب معجز ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتدا کرنا بھی معجز بن جائے۔ اسلوب چونکہ بیان کے طریقہ اور انداز کا نام ہے اس لئے بھی لازم آئے گا کہ مسیلمہ کا ہذیان معجز شمار ہو۔ اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے جس کی مثال ہے "فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا" اور "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ"۔

اور اعجاز القرآن کا موجب یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اہلِ عرب کی توجہ اللہ تعالےٰ نے اس کے معارضہ سے ہٹا دی تھی کیونکہ اہلِ عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجّب ہوتا تھا۔ اور اس لئے کہ مسیلمہ، ابن المقفع اور معرّی وغیرہ سجع کلام قرآن کے مثل پیش کرنے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ انھوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں، اور طبیعتوں کو اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور ان کلاموں کی ساخت کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے مگر قرآن کی ترکیب اور ساخت کے احوال ایسے ہیں جنھوں نے بڑے بڑے بلیغ لوگوں کو عاجز کر دیا اور نہایت

خوش بیان اور سخنوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ لہٰذا اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل یہ ہے کہ جس وقت اہلِ عرب جن کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجۂ اولیٰ اس کا معارضہ نہیں کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اس کی ساخت اور ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اس ذاتِ پاک کی طرف سے نازل ہونے کا یقین ہو جاتا ہے جو از روئے علم ہر ایک شئے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔"

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے "معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو طریقوں پر مذکور ہے:

اوّل[1] اس کی ذات سے تعلق رکھنے والا اعجاز ہے۔

اور[2] دوسرے لوگوں کے اس کے معارضہ سے گریز کرنے اور عاجز ہو جانے کے ساتھ ہے۔

نفسِ قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اس کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے اس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو اہلِ عرب کے الفاظ ہیں۔ چنانچہ خود اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ" اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ" ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم الٰہیہ اور مبدأ و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اس میں موجود ہیں تو اُن کا اعجاز قرآن کی طرف مِنْ حَيْثُ هُوَ قرآن ہونے کے نہیں بلکہ ان باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقۂ تعلیم کے حاصل ہونا ہے اور اخبارِ غیب کو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے۔ اور عربی زبان میں ہو یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارہ کے ساتھ۔ وہ بہرحال غیب کی خبریں ہی رہے گا۔ لہٰذا اس حالت میں مخصوص نظم و ترتیب قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معنی اس کے عنصر ہیں۔ اور یہ واضح بات ہے کہ ایک شئے کا حکم اور نام اس کی صورتوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے نہ کہ اس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگوٹھی، آویزہ اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلافِ صورت کی وجہ سے جدا گانہ ہیں اور عنصر کو اس میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے، چاندی، لوہے اور تانبے کسی دھات کی بھی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت داخل ہیں۔ اس وقت تک ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلافِ صورت ہوا فوراً نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

اِس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم و ترتیب ہی سے تعلق رکھتا ہے اور نظم و ترتیب کے معجز ہونے کا بیان نظم و ترتیب کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم و ترتیب اپنے ماسوا کلاموں کے نظم و ترتیب سے مختلف ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ تالیفِ کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

اوّل بسیط حرفوں کو ایک دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تاکہ اس سے کلماتِ ثلاثہ یعنی اسم، فعل اور حرف حاصل ہو جائیں۔

دوم اِن کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تاکہ اِس طرح پر مفید جملوں کا حاصل ہو سکے اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں اور اس کو کلام منثور کہا جاتا ہے۔

سوم انہی مذکورۂ بالا کلماتِ ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اس میں مبدأ اور مقطع اور مداخل اور مخارج سب ہی پائے جائیں اور اس طرح کے کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورۂ بالا امور کے ساتھ ہی سجع کا بھی اعتبار کیا جائے تو اس طرح کا کلام مسجّع کہلاتا ہے۔

پنجم یہ ہے کہ سابق بیان میں مذکورہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے۔ اور اس طرح کے کلام کو شعر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے، اس کو خطابت کہتے ہیں۔ اور یا تحریر اور مکاتبت ہوتا ہے اس کو مراسلت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

الغرض کلام کے انواع اِن اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم و ترتیب ہوتی ہے اور قرآن اِن سب خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم و ترتیب کے ساتھ جو اِن چیزوں میں سے کسی چیز کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔ اور اِس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہے، اسی طرح اُسے رسالۃ، خطابۃ، شعر، یا سجع کہنا صحیح نہیں۔ اور اس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اُسے سُنا بس فوراً وہ اُس کے اور اُس کے ماسوا نظمِ کلام کے درمیان امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد فرمایا ہے "وَإِنَّهُ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ" اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف و ترتیب ہرگز اس

طرح پر نہیں ہوئی ہے جس طرح پر انسان اپنے کلام کی ترتیب کر دیتا ہے اور اس میں کمی بیشی کا امکان ہمیشہ رہتا ہے۔ اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے باز رکھنے سے تعلق رکھتا ہے اگر اس کا بھی لحاظ کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دُنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا بُرا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی کام کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہ ہوں، اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں پر قابلِ ترجیح سمجھتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اس کا دل خوش ہوتا ہے اِس وجہ سے خوب محنت سے اس کام کو انجام دیتا اور اس میں اچھی مشق اور ترقّی بہم پہنچاتا ہے۔ لہٰذا جس وقت اللہ پاک نے ایسے بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوتِ زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت اور میدان کی خاک چھان چکے تھے، قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور اُن کو قرآن کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دیا اور وہ معارضہ نہ کر سکے۔ تو اہلِ دل اور صاحبانِ عقل پر یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی خداوندی طاقت نے اُن کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس فن کے مردِ میدان تھے۔ پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبیعی مناسبت کے باوجود مقابلہ میں اس قدر کچیا گئے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور بہ باطن اُن کے دل اِس کام سے پھیر دیئے گئے تھے۔" الخ

اور سکاکی نے کتاب المفتاح میں بیان کیا ہے "جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آجاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسے کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضرور ہوتا ہے لیکن زبان سے ان کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجازِ قرآن کا ادراک ان ہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبعِ سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اُس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے ان کی خوب مشق بہم نہ پہنچائیں اس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز اُن پر منکشف نہیں ہو سکتے۔"

ابو حیان توحیدی کا بیان ہے کہ "بندار فارسی سے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور اس کا مقام دریافت کیا گیا، تو اُس نے جواب دیا یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ، انسان کا مقام کیا ہے؟ تو آپ دیکھنا

یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی مقام نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف جملۃً اشارہ کرو گے، تو اس وقت اُسے متحقق کر کے اس کی ذات پر دلالت قائم کر دو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے مد مقابل کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے باہر ہے کہ وہ اللہ تعالٰے کے کلام میں اس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اس کی کتاب میں اس کے اسرار کا پتہ لگا سکے۔ اسی وجہ سے عقلیں اس مقام پر حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ کام نہیں دیتی ہے"

خطابی کا قول ہے کہ "اکثر اہلِ نظر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کے اعتبار سے ہے مگر اُن پر اس کی تفصیل اور وضاحت دشوار ہو گئی۔ اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتا لگانا ذوقِ سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں چنانچہ منجملہ ان کے ایک جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلیغ، رصین اور جزل ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح، قریب اور سہل ہے۔ اور تیسری جنس جائز مطلق اور مرسل ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور پسندیدہ ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے، دوسری اوسط درجہ کی اور تیسری ادنےٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغت نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ پیش کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اس نے ایک شعبہ لے لیا ہے۔ چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک طرز کلام کی ایسی پیدا ہو گئی ہے جو کہ تری اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں کیونکہ کلام کی شیرینی، سہولت (اس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری)، کے ابین ایک قسم کی پریشان کن اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں اُمور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دُوری بھی رکھتا ہے یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کے حصّہ میں آئی ہے تاکہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) بن سکے۔

انسان پر قرآن کا مثل پیش کرنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔ از انجملہ ایک بات یہ ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اصول اور اس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع و الفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کی فہم ان تمام اشیاء کے معانی کا ادراک

نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ اُن کی معرفت مرتب کلام کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ متحمّل ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی ائتلاف اور اس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوتا ہے اس لئے یہ بات ناممکن کہ وہ وجوہ کلام میں سے سب سے بہتر وجہ چھوڑ کر افضل وجہ کو اختیار کرتے رہیں تاآنکہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں۔

کلام کی ترتیب میں حسب ذیل تین چیزیں ہوتی ہیں:

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو۔ دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو ان لفظ اور معنی دونوں میں باہم ربط اور ترتیب کو قائم رکھتا ہے۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اس میں یہ امور تمہیں نہایت اعلیٰ اور عمدہ حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، زور دار اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے۔ اور اس کی ترتیب سے زیادہ اچھی ترتیب رکھنے والی اور تلاوت میں بہتر اور تشاکل میں ہمسر نثر و نظم کا وجود نہیں۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے ابواب میں مقدم ہے اور معانی کے اعلیٰ مقام پر ہے اور اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا بجز کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔ الغرض مذکورہ بالا بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اس کا فصیح ترین الفاظ اور ترتیب و تالیف کے ایسے بہتر طریقہ پر ہونا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمّن ہیں یعنی اللہ تعالےٰ کی توحید، اس کی صفات کے بارے میں اس کی تنزیہ طاعتِ الٰہی کی دعوت، اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال، حرام، ممنوع، اور مباح کی تشریح، وعظ و پند کے پیرایہ میں نیک باتوں کا حکم، بُری باتوں سے منع کرنا، بہتر عادتوں کی طرف رہنمائی اور بُری عادتوں سے بچنے کی تاکید، یہ تمام امور اس میں موجود ہیں۔ اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شے اپنے موقع و محل میں ہے۔ ایک چیز دوسری شے سے بہتر اور برتر نہیں نظر آتی اور عقل اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتی۔ گزشتہ زمانوں کے واقعات اور گزری ہوئی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ پیش آنے والی باتوں کی بابت بھی پیشین گوئی اس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ وہ حجت پیش کرتا ہے اور دلیل مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہ بات اس کی دعوت

میں مزید تاکید پیدا کرتی ہے اور اس کے امر و نہی کی پابندی ضروری قرار دیتی ہے۔ اور معلوم رہے کہ ایسے اُمور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم مربوط، منظم اور باقاعدہ ہو جائیں، ایک ایسا امر ہے جو قوتِ بشری سے خارج اور انسان کے بس سے باہر ہے اسی لئے مخلوق اس کا مقابلہ اور معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ پیدا نہ کر سکی۔ پھر اس کے بعد ہٹ دھرم مخالفین کبھی اُسے شعر کہہ کر اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑتے تھے کیونکہ ان کو یہ کلام منظوم اور مربوط نظر آتا ہے اور کبھی اپنے آپ کو اس کا مقابلہ اور معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے جواب پر قادر نہ پا کر اسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر با ایں ہمہ کلام الٰہی کی عظمت ان کے دلوں پر اپنا سکہ جاری تھی اور وہ اس کے سننے سے دَم بخود رہ جاتے تھے۔ ان کے دل جو سنگِ خارا سے بھی بڑھ کر سخت تھے، کلامِ ربّانی کے اثر سے موم ہو جاتے اور ان کے نفوس میں قرآن کی تاثیر اثر کر جاتی تھی جس سے وہ خوف زدہ اور متحیّر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلامِ ربّانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے "بے شک اِس کلام میں جادُو بھرا ہوا ہے" اور کبھی وہ اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اُٹھتے تھے کہ "یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرا کے اور لوگوں سے پڑھوا کے ہر روز صبح و شام سنتے ہیں۔ اور پھر اسی کو ہمیں سُنایا کرتے ہیں حالانکہ مشرکین مکہ کو اِس بات کا بخوبی علم تھا کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم بالکل اُمّی، اَن پڑھ ہیں اور آپ کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ کو سُنا سکے۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا سبب ان کفار کا عناد، ان کی عداوت، جہالت اور معارضہ اور مقابلہ سے عاجزی تھی۔

میں نے اعجازِ قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منثور کلام کو سُن کر دیکھو، ہرگز اس کے سننے سے یہ بات محسوس نہ ہوگی کہ جس وقت بھی وہ کانوں میں پڑتا ہو کان بالکل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہوں اور قلب کو ایک طرح کی حلاوت اور لذّت محسوس ہوتی ہو۔ اور کبھی دل میں ایک قسم کا رعب چھا جاتا اور ہیبت طاری ہو جاتی ہو۔ یہ بات صرف قرآن میں ہے، چنانچہ اللہ تعالےٰ خود فرماتا ہے "لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ" اور دوسری جگہ یوں

ارشاد ہے "اللّٰهُ نَزَّلَ اَحۡسَنَ الۡحَدِيۡثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِىَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُوۡدُ الَّذِيۡنَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ"۔

ابن سُراقہ کا بیان ہے کہ "اعجازِ قرآن کی وجہ میں اہلِ علم کا اختلاف ہے۔ انھوں نے اس کے متعلق بہت وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حکمت اور صواب پر مبنی ہیں۔ مگر باایں ہمہ وہ علمار وجوہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں کسی ایک حصہ کا بھی حصر اچھی طرح سے نہیں کر سکے ہیں" علمار کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اعجازِ قرآن کی وجہ اس کا ایجاز ہے جو بلاغت کا حامل ہے بعض کہتے ہیں کہ وہ بیان اور فصاحت ہے۔ بعض کے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجہ اعجاز میں ہے اور کچھ کا خیال ہے کہ کلام مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلامِ عرب کی جنس سے ہے کہ اس کے الفاظ انہی کے کلمات کی جنس سے ہیں اس کے حروف اُن کے کلام میں موجود ہیں اور اس کے معانی ان کے خطاب میں پائے جاتے ہیں مگر پھر بھی وہ ان کے کلام سے ممتاز ہے۔ اور قرآن اُن کے کلام سے جُداگانہ اور نئے انداز کی چیز ہے اور ان کے اجناسِ خطاب سے متمیز ایک جُداگانہ جنسِ خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اس کی رونق جاتی رہتی ہے اور جس صورت میں اس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اس کا فائدہ ختم ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلےٰ درجہ کی دلالت پائی جاتی ہے۔ نیز کچھ اور علمار کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرارت سے تھکتا نہیں اور سُننے والے پر اس کا سُننا گراں نہیں گزرتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سُننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ اس کے سامنے اس کی تلاوت کی جائے۔

بہت سے علماء قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی کو وجہ اعجاز بتاتے ہیں۔ اور علمار کی ایک جماعت کے نزدیک اُس میں علمِ غیب کا ہونا اور بہت سے اُمور کے یقینی حکم کا پایا جانا وجہ اعجاز ہے پھر ایک جماعت قرآن کے اِس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصر و شمار مشکل ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ:

"اہلِ تحقیق کے نزدیک اعجاز کا ہونا تمام مذکورہ بالا اُمور کی وجہ سے ہے نہ کہ ان میں سے الگ الگ ایک ایک وجہ کے ساتھ، کیونکہ قرآن میں یہ سب باتیں موجود ہیں اِس لئے اس کو اُن میں سے تنہا ایک ہی بات کے ساتھ خاص کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے حالانکہ وہ ان سب کا بلکہ اُن

کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں۔

از اں جملہ ایک بات وہ رُعب ہے جو کہ اس کے سُننے سے سامعین کے قلوب میں پیدا ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ سُننے والے قرآن کے مقر ہوں یا مُنکر۔

دوسری بات یہ ہے کہ قرآن ہمیشہ سے سُننے والوں کو دل کش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی۔ اور پڑھنے والوں کو ہر زمانے میں اس کی قرارت سے ایک طرح کا لطف اور کیف حاصل ہوگا۔

تیسری بات قرآن کا جزالت اور شیرینی کی دو ایسی صفتوں کا جمع کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد اور کے مانند ہیں۔ اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سب سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی کر دیا ہے اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جاتی ہے جس کے متعلق میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَقُصُّ عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِيْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ" اھ

الرّمانی نے کہا ہے "اعجازِ قرآن کے وجوہ اِن اُمور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بہ کثرت دواعی اور سخت احتیاج نیز تمام لوگوں کو مقابلہ پر دعوت دینے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اُس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں، اور اُس کا معمول کو توڑ دینا اور پھر اس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا یہ باتیں بھی اس کے اعجاز کی مثبت ہیں۔

معمول کا توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزولِ قرآن سے قبل اور اس کے زمانہ میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، سجع، خطبے، رسائل اور منثور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ حسب عادت اور معمول کے مطابق بات چیت کیا کرتے تھے اور کرتے ہیں اور یہ ان کی روزمرہ کی بول چال میں استعمال ہوتے تھے۔ مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا اور اچھوتا طریقہ پیش کیا۔ جس کا درجہ حُسن وخوبی میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلامِ عرب میں اَحْسَنُ الْکَلَام (سب سے بہتر کلام) مانا جاتا تھا۔

اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کی رُوداد سے ملاکر دیکھنے پر اس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ کے لئے دریا کا شگافتہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا یا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں کیونکہ وہ معمول

اور قانونِ قدرت کے خلاف تھیں۔ اور اسی وجہ سے خلق ان کا مقابلہ اور معارضہ نہیں کر سکی۔"

قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں "معلوم کرنا چاہیئے کہ قرآن بہ کثرت وجوہِ اعجاز پر منطوی (مشتمل) ہے اور وہ وجوہ اس طرح پر حاصل ہوتے ہیں کہ ان کی انواع کو چار حسب ذیل نوعوں میں منضبط کر لیا جائے:۔

وجہ اوّل۔ قرآن کی ترتیب و تالیف کا حُسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اس کی فصاحت، اس کے وجوہِ ایجاز اور اس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدانِ کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے ماہروں کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔

دوسری وجہ اس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلامِ عرب کے اسالیب سے بالکل مختلف ہے۔ اور اسی قسم میں قرآن کا وہ حصہ بھی شامل ہے جس میں اس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اس کے کلمات کے فواصل کی انتہا ہوتی ہے اور اِس قسم کا نظم و نثر کا حصہ نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اس کے بعد اس کی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اور اسلوب غریب اپنی ذات سے یہ بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہلِ عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر پیش کر سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہلِ عرب کی قدرت سے خارج اور ان کی فصاحت اور کلام کے مغائر چیز تھی۔ اِس بارے میں اس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔

تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اس کا قرآن کی پیشین گوئی کے بالکل مطابق پایا جانا۔

چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک شدہ قوموں اور محو شدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات بیان کرنا ہے کہ ان میں سے ایک قصہ بھی بجزان چند اہلِ کتاب علماء کے جنہوں نے اپنی ساری عمر اسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ حقیقت میں تھا اگلی کتابوں کے مطابق سُنا دیا کرتے تھے۔ حالانکہ آپ اَن پڑھ تھے، نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بیّن اور ایسی صریح ہیں کہ ان کے بارے میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی

ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز کرنے کی نسبت آئی ہیں اور ان کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کریں گے۔ چنانچہ اُن لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اس کے کرنے پر ان کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اُس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے "فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا" اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رعب ہے جو کہ سُننے والوں کے دلوں میں اُس کے سُننے کے وقت پیدا ہوتا ہے اور وہ ہیبت جو کہ قرارت کے وقت سامعین کے دلوں پر طاری ہو جاتی ہے اور یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔

ایک جماعت ایسے لوگوں کی بھی ہے جو کہ کلامِ الٰہی کی آیتیں سُن کر ایمان اور اسلام لائے ہیں۔ جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نمازِ مغرب میں سورۂ "طور" پڑھتے سُنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت "اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخٰلِقُوْنَ" پر پہنچے اور اس کو قولہ تعالیٰ "اَلْمُصَيْطِرُوْنَ" تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینہ سے نکل پڑے گا۔" حضرت جبیر رضہ کہتے ہیں کہ یہ پہلا موقعہ تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جَم گئی۔

ایک جماعت ایسے لوگوں کی بھی ہوئی ہے جو کہ آیاتِ قرآنی سننے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا تذکرہ علماء نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔

اور پھر قرآن کا تاقیامت باقی رہنا بھی ایک معجزہ ہے۔ اور اسی کے ساتھ اللہ تعالےٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔

پھر منجملہ وجوہِ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اس کی قرارت سے ملول نہیں ہوا کرتا اور سامع کا اس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا، بلکہ اس کی تلاوت میں منہمک رہنا اس کی حلاوت کو بڑھاتا ہے ——، اور اس کو بار بار پڑھنا اس کی محبت میں اور اضافہ کرتا ہے۔ حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں دُہرایا گیا پھر اس کا سُننا گراں گزرتا ہے اور اس کی تکرار ملول کر دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود کثرت سے دَور کرنے کے کہنہ نہیں ہوتا۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن کے اندر اس قدر علوم اور معارف جمع کر دیئے گئے ہیں جتنے نہ تو کسی کتاب میں جمع کئے گئے ہیں اور نہ ان سب کا جان لینا کسی آدمی کے بس کا کام ہے۔ بجز لطف یہ ہے کہ قرآن میں ان علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی جمع کر دیا گیا ہے۔ یہ وجہ (پہلو) قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اس کو اعجازِ قرآن کا ایک جُداگانہ فن شمار کرنا ضروری نہیں۔ اور اس سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے ان کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا چاہیئے نہ کہ اس کے اعجاز میں۔ کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں انہی پر اعتماد کرنا چاہیئے۔

تنبیہات

قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف ہے۔ بعض معتزلی علماء اس طرف گئے ہیں کہ اس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے۔ مگر دونوں مذکورہ بالا آیتیں اِس قول کو رَدّ کئے دیتی ہیں۔

قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلّق ایک پوری سورت کے ساتھ ہوتا ہے وہ سورت طویل ہو یا قصیر۔ اور اِس پر وہ اللہ تعالےٰ کے قول "بِسُوْرَةٍ" کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور کسی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ اعجازِ قرآن کا تعلّق ایک سورت یا سورت کے جتنے کلام کے ساتھ بھی ہوتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے۔

قاضی کا قول ہے "لہٰذا اگر ایک ہی آیت سُورت کے حروف کے برابر بڑی ہو، اگرچہ وہ سورۃ الکوثر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے"

قاضی نے کہا ہے "اس مقدار سے کم حصّہ میں مشرکین کے معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے" علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اعجاز ایک آیت میں کبھی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے بہ کثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ اعجاز کا تحقق قلیل اور کثیر قرآن دونوں کے ذریعہ سے ہوجاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ" اور قاضی نے کہا ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ بالا دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ پوری بات (حدیثِ تام) کی نقل ایک چھوٹی سورت کے کلمات سے کمتر کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

(۲) ایک اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن کا اعجاز بداہتاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟ قاضی نے کہا "ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اعجاز کا علم بداہۃً تھا اور آپ پر اعجاز کا ظہور بھی ایسا ہی بدیہی تھا۔ اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اندھا اور بے بصیرت آدمی بجز استدلال کے اس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا۔ اور اسی طرح جو شخص بلیغ نہیں اُس کو بھی اعجازِ قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ بلیغ شخص جو کہ عرب کے اندازِ کلام اور صنعت (انشا) کے غرائب کا احاطہ کرچکا ہے اور خود بخود اپنے سوا دوسرے شخص کا قرآن کا مثل لاسکنے سے عاجز ہونا بداہۃً جانتا ہے"

(۳) اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے، اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ اسی طرح یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہ ملتی ہو کہ اس خاص معنی کا فائدہ دینے میں قرآن سے بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو! یا ایسا نہیں؟ بلکہ اس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی نے اس باب میں منع کو مختار قرار دیا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانا۔ کیونکہ اس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلےٰ پایہ کا ہے اگرچہ بعض لوگ اس کے بارے میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔

ابو نصر قشیری اور دیگر علماء تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں "ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت کے بلند ترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلام ہیں۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا بھی میلان اسی قول کی طرف ہے اور انھوں نے اس کو ماننے کے بعد ایک سوال کیا ہے جو یہ ہے کہ "آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟" صدر موہوب جزری نے اس سوال کا جواب اس طرح دیا ہے کہ "اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا تو وہ کلام عرب کے معمول بہ اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہلِ عرب اپنے کلام میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں اور ان کو باہم جمع کرلیتے ہیں۔ لہٰذا قرآن اس کے خلاف یا اس سے جداگانہ آتا تو اعجاز میں اس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہلِ عرب کے معمول بہ کلام کے طرز پر آیا تاکہ اس کے معارضہ سے اہلِ عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں۔ مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک بینا آدمی اندھے شخص

سے کہے "میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ غالب آیا ہوں" کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اُسے یہ جواب دے گا کہ "اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آسکتا تھا اور جب کہ میری آنکھ ہی نہیں تو اس صورت میں تیرا میرے ساتھ مقابلہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔"

(۴) قرآن کے شعر موزوں سے منزّہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلامِ موزوں کا رُتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مدار ہے اور شاعر کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہارِ حق کو چھوڑ کر مذمّت کرنے اور ایذا پہنچانے میں مبالغہ سے کام لے، اِس واسطے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے محفوظ رکھا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے اصحابِ بُرہان نے ان قیاسات کو، جو کہ اکثر حالتوں میں کذب اور بطلان کی طرف رسائی کا سبب ہوتے ہیں قیاساتِ شعریہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

کسی حکیم کا قول ہے کہ "کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے۔"

اَب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں انھیں تم کیا کہو گے؟ تو اِس کا جواب یہ ہے کہ ایسے کلام کو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا گیا ہو۔ یعنی موزونیت قصداً پیدا کی گئی ہو۔ ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اس کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے۔ کیونکہ بہت کم کسی آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے توارد کے طور پر ایسا کلام بہت واقع ہوا ہے۔ لہٰذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضروری تھا کہ سب سے پہلے وہی اس کا مقابلہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن کرتے کیونکہ ان کو سب سے بڑھ کر شوق اور خیال اسی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر زبانِ طعن دراز کرنے کا موقع ہاتھ آئے۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا پایا جانا کلام کی صنعتِ انسجام میں اعلیٰ درجہ پر پہنچنے کی وجہ سے ہوا تھا لہٰذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا۔ بلکہ شعر کم از کم

دو بیتوں یا اس سے زیادہ کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو در اصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایک قول کے لحاظ سے کم از کم رجز کے چار بیت ہوں تب اُسے شعر کہا جاتا ہے اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ " دعوتِ مقابلہ کا تعلّق صرف انسانوں سے تھا، جنات اس تحدّی کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنّات اہلِ زبان اور اس عربی کے زبان داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر قولہ تعالےٰ " قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ " میں ان کا ذکر کیوں ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے اللہ تعالےٰ نے ایسا ارشاد فرمایا ہے۔ کیونکہ ہیئتِ اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہوتی ہے لہٰذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کی یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئیں اور پھر انھوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی، تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجۂ اولیٰ مسلّم ہے۔"

کسی اور عالم کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدّی کا تعلّق جنات سے بھی ہے بلکہ ملائکہ بھی آیت میں مُراد ہیں کیونکہ ان کو بھی قرآن کا مثل لا سکنے کی قدرت نہیں۔" الکرمانی نے کتاب " غرائب التفسیر" میں بیان کیا ہے کہ " اِس آیت میں محض انسانوں اور جنوں ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی طرف آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی "

(۶) غزالی رحمہ سے قولہ تعالےٰ " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا " کے معنی دریافت کئے گئے تو انھوں نے جواب دیا " اختلاف کا لفظ بہت سے معنوں کے درمیان مشترک ہے اور یہاں پر یہ مُراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کی جائے، بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اس کا اوّل اس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا یا یہ کہ اس کلام کا دعویٰ مختلف ہے، یعنی اس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بلاتا ہے، اور وہ نظمِ عبارت میں مختلف ہے۔ چنانچہ اس میں سے کچھ حصّہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منزحف ہے۔ بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو مذکورہ

بالا اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلامِ الٰہی اِن اختلافات سے منزّہ ہے کیونکہ وہ نظمِ عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اوّل سے آخر تک چلا گیا ہے اُس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے غایتِ فصاحت میں اس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے یہ نہیں ہے کہ اُس میں کھرا اور کھوٹا دونوں قسم کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہو جو کہ مخلوق کو اللہ تعالےٰ کی طرف بُلانا، اور ان کو دنیا سے پھیر کر دین کی طرف لاتا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات راہ پاجاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس اعتبار سے شاعروں اور انشا پردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اس میں طریقۂ نظم کا اختلاف، درجاتِ فصاحت کا تفاوت، بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اُس میں کھرے کھوٹے باکار اور بے کار ہر طرح کی باتیں ملی جُلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دو رسالے یا دو قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدے میں فصیح اور سخیف دونوں طرح کے شعر ملیں گے۔ اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے۔ کیونکہ شعراء اور فصحاء خیالات کی ہر ایک وادی میں سرگشتہ پھرا کرتے ہیں۔ کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے۔ اور کسی وقت اُس کی مذمت کے پُل باندھ دیں گے کبھی موقع پر بُزدلی کی مدح کر کے اُسے دُور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اس کی بُرائی کا اظہار کرتے کرتے اسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گی۔ ایسے ہی جب شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اس کو انسانی اخلاق کی اعلیٰ قوت ثابت کر دیں گے اور برائی بیان کریں گے تو اس کو بے جا دلیری کا لقب عطا کر دیں گے۔ غرضکہ آدمی کا کلام ہمیشہ ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا۔ کیونکہ ان باتوں کا منشاء ہے جُداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں۔ لہٰذا مسرت اور خوشی کے وقت اس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کی حالت میں کوئی مضمون ہی اس کو نہیں سوجھتا۔ ایسے ہی اس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اسی چیز سے نفرت کرنے لگتا ہے اس لئے ان باتوں سے بداہتہً اس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تیئیس ۲۳ سال کی مدت میں جو کہ نزولِ قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت، طرزِ بیان، طریقِ استدلال اور منشاءِ کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے ان کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے۔ اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپ کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت

کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے۔"

(۷) **قاضی** نے کہا ہے "اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا تم قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الٰہی ہیں مثلاً توراۃ اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو۔ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں، ہاں ان باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشین گوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں ان میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی اور ان کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے قرآن کی طرح ان کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں فرمائی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ ان کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی جیسی کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے پھر ان کی زبان بھی اس قسم کی تھی کہ اس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفاضل اور برتری پیدا ہوتی ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

ابن جنی نے کتاب **الخاطریات** میں قولہ تعالےٰ "قَالُوْا يٰمُوْسٰٓى اِمَّآ اَنْ تُلْقِيَ وَاِمَّآ اَنْ نَّكُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰى" کے تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ "وَاِمَّآ اَنْ تُلْقِيَ" سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے۔ از انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ رؤس آیات کی مُزاوجت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور ان کے موسیٰ پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے لہٰذا ان کی طرف سے ایسا اَتَم اور اَوفےٰ لایا جو کہ ان کے موسیٰ ؑ کی طرف فعل کی نسبت کرنے میں استعمال کئے ہوئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔

پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہلِ زبان نہ تھے تاکہ ان کی بابت ہم صنعت کلام کے اس طریقہ پر چلیں" اور خود ہی اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ "قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانے کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف ان کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ ان کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالےٰ "قَالُوْٓا اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ يُرِيْدٰنِ اَنْ يُّخْرِجٰكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيْقَتِكُمُ الْمُثْلٰى" کی جیسی فصاحت ہرگز اہلِ عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔

(۸) **البارزی** نے اپنی کتاب انوار التحصیل فی اسرار التنزیل کے آغاز میں بیان کیا ہے "معلوم ہونا چاہیئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں

سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے الفاظ زیادہ بہتر ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزؤں میں سے ہر ایک جزر کی تعبیر دوسرے جزر کے مناسب حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کردی جاتی ہے اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا ان کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استحضار کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد ان الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر لفظ کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استحضار دشوار ہوتا ہے اور علمِ الٰہی میں یہ بات حاصل ہے۔ اسی واسطے قرآن پاک اَحْسَنُ الْحَدِیْث اور اَفْصَحُ الْحَدِیْث ہے اگرچہ وہ فصیح اور فصیح تر، ملیح اور ملیح تر پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ از انجملہ قولہ تعالےٰ "وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ" ہے کہ اگر اس کی جگہ پر "وَثَمَرُ الْجَنَّتَيْنِ قَرِيْبٌ" ارشاد ہوتا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہت سے پہلے الفاظ کے قائم مقام نہ ہوتے۔ اِس واسطے کہ اول تو "جَنیٰ" اور "جنّتین" کے مابین جناس (تجنیسِ لفظی) پائی جاتی ہے۔ دوم اِس اعتبار سے کہ "ثَمَر" کا لفظ اِس بات کا پتہ نہیں دیتا کہ وہ پھل اَب ایسی حالت میں آگیا ہے جو کہ اُسے چُنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخات (ہمجنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔ اسی طرح قولہ تعالےٰ "مَا كُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتٰبٍ" میں "تَتْلُوْا" کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت "تَقْرَأُ" کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ تَقْرَأُ میں ہمزہ ثقیل حرف موجود ہے، قولہ "لَا رَيْبَ فِيْهِ" بہ نسبت "لَا شَكَّ فِيْهِ" کے زیادہ بہتر ہے کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں "رَيْب" کا ذکر بہ کثرت ہوا ہے۔ اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیتوں میں آنے والے کلمات کو ان کے مرادف اور مقابل کلمات سے اَحْسَن مانا گیا ہے "وَلَا تَهِنُوْا" "لَا تَضْعُفُوْا" سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفّت پائی جاتی ہے "وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ" "ضَعُفَ" سے زیادہ ہلکا پھلکا ہے، کیونکہ فتحہ ضمہ سے بہت ہلکا ہوتا ہے۔ "اٰمَنَ" بہ نسبت "صَدَّقَ" کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی بہ نسبت اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ "اٰثَرَكَ اللّٰهُ" بہ نسبت "فَضَّلَكَ اللّٰهُ" کے، "اٰتیٰ" بہ نسبت "اَعْطیٰ" کے، "اَنْذَرَ" بہ نسبت "خَوَّفَ" کے۔ اور "خَيْرٌ لَّكُمْ" بہ نسبت "اَفْضَلُ لَكُمْ" کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ" "يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ" میں "مخلوق" اور "الغائب" (مشتقات) کی بہ نسبت مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ "نَكَحَ" بہ نسبت "تَزَوَّجَ" کے خفیف تر ہے۔ کیونکہ فَعَلَ بہ نسبت

تَفَعَّل کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اسی لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے اللہ تعالٰے کے اوصاف میں "رحمت، غضب، رضا، حُبّ اور مَقت" کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ اللہ تعالٰے کی صفت اِن الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو بات بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ "یُعَامِلُہٗ مُعَامَلَۃَ الْمُحِبِّ وَ الْمَاقِتِ" (یعنی خدا اس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا جیسا معاملہ کرتا ہے) تو یہ ٹھیک نہیں۔ لہٰذا اس طرح موقعوں پر مجاز اپنی خفّت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی وجہ سے حقیقت سے افضل ہے اور اس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بِنا بلیغ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ اللہ پاک کا قول "فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْھُمْ" بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے "فَلَمَّا عَامَلُوْنَا مُعَامَلَۃَ الْغَضَبِ" یا "فَلَمَّا اَتَوْا اِلَیْنَا بِمَا یَاْتِیْہِ الْمُغْضَبُ" یعنی، پس جس وقت انھوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا، یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے"۔

(۹) الرّمانی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ان میں جائز نہیں ہوسکتی اِس لئے کہ تحدّی کا تعلّق ان چھوٹی سورتوں کے ساتھ بھی تھا اور ان کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہوگیا۔ کیونکہ اللہ پاک نے "فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ" فرمایا اور اس میں بڑی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیّر ممکن ہے یعنی ہر ایک کلمہ کے بدلہ میں اس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اس کا قائم مقام بن جائے تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟ جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کہہ لے اور وہ بالطبع مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حرف روی یہ ہیں:

وَقَاتِمُ الْاَعْمَاقِ خَاوِی الْمُخْتَرَقِ مُشْتَبِہُ الْاَعلام لَمَّاعُ الْخَفَق

بِکُلِّ وَفْدِ الرِّیْحِ مِنْ حَیْثُ انْخَرَقَ

پہلے قوافی کے بدلے میں دوسرے قوافی لائے چنانچہ وہ "مُخْتَرَقْ" کی جگہ پر "الْمُمَزَّقْ" اور "اَلْخَفَقْ" کی جگہ "الشَّفَقْ" اور "انْخَرَقْ" کے بدلے میں "اِنْطَلَقْ" لے آئے تو

اس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اس غیر شاعر کے لئے اس سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہو اور اس قصیدہ میں حروف رَوی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فنِ شعر کی تھوڑی سی بھی معرفت اور واقفیت ہے۔ اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اُس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

نوع ۶۵ پینسٹھ قرآن سے مستنبط علوم

اللہ پاک فرماتا ہے "مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ" اور ارشاد ہے "وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سَتَکُوْنُ فِتَنٌ" یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے جب کے بہت سے فتنے برپا ہوں گے۔ صحابہ رض نے سوال کیا کہ ان فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کتابُ اللہ۔ کہ اس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تمھارے بعد کی خبریں اور جو چیز تمھارے درمیان ہے اس کا حکم موجود ہے"۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی رح وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور رح نے ابن مسعود رض سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اسے چاہئے کہ قرآن کو پکڑ لے اس واسطے کہ اس میں اگلوں اور پچھلوں سب کے قصے موجود ہیں"۔ بیہقی نے کہا ہے کہ "یہاں ابن مسعود رض نے لفظ علم سے اصولِ علم کو مُراد لیا ہے"۔

بیہقی نے حَسن رح سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا ہے۔ وہ چار کتابیں توراۃ انجیل، زبور اور فرقان ہیں۔ اور پھر توراۃ، انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت فرمایا ہے۔

امام شافعی رح کا قول ہے "تمام وہ باتیں جن کی امّت قائل ہے، سب سنّت (حدیث) قرآن کی شرح ہے"۔ اور یہ بھی انہی کا قول ہے کہ "جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو آپ نے قرآن سے سمجھا تھا"۔ اور امام صاحب موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد سے ہوتی ہے۔ کہ میں اُن ہی

چیزوں کو حلال بتاتا ہوں جن کو اللہ تعالےٰ نے حلال قرار دیا ہے اور انہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالےٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے" یہ حدیث امام شافعی رحہ نے اپنی کتاب "الاُمّ" میں بلفظہ روایت کی ہے۔

سعید بن جبیر رض کہتے ہیں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو حدیث پہنچی ہے میں نے اس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ کہتے ہیں "جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں" یہ دونوں قول ابن ابی حاتم رحہ نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعی رحہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "دین کے بارے میں کسی شخص کو کوئی مسئلہ ایسا پیش نہیں آیا کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہِ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو" اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتداءً سنّت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں۔ کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب قرار دیا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے۔

امام شافعی رحہ نے ایک بار مکہ مکرّمہ میں یہ بات کہی کہ "تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو۔ میں تم کو اس چیز کا جواب کتاب اللہ سے دوں گا" لوگوں نے سوال کیا "آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبور (بھڑ) کو مار ڈالے؟" امام موصوف نے فرمایا "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عُیَیْنَہ نے بہ واسطۂ عبد الملک بن عمیر از ربعی بن حراش از حذیفۃ بن الیمان بیان کیا۔ اور انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا "اِقْتَدُوْا بِالَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَکْرٍ وَّ عُمَرَ"

ہم سے سفیان نے مِسْعَر بن کدام کے واسطے سے از قیس بن مسلم از طارق بن شہاب بیان کیا کہ طارق نے حضرت عمر بن خطّاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ "انھوں نے محرم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا"

بخاری رحہ نے ابن مسعود رض سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا اللہ تعالےٰ اُن گودنے

والیوں، بال اُکھڑوانے والیوں، حُسن کے لئے دانتوں کے بیچ میں فرق اور شگاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں۔" یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سُنی اور آکر ابن مسعودؓ سے کہا "میں نے سُنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورت پر لعنت کی ہے؟" ابن مسعودؓ نے کہا "جن پر رسول اللہ صلعم نے لعنت کی ہو، کیا وجہ کہ میں بھی ان پر لعنت نہ کروں، اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے۔" اس عورت نے کہا "میں نے تو قرآن کو جو کچھ کہ دونوں دفتیوں کے مابین ہے سب پڑھا ہے مگر اس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی، جس کو تم کہتے ہو۔" ابن مسعود رضؓ نے فرمایا "کاش اگر تو قرآن کو غور سے پڑھتی تو ضرور اس بات کو اس میں پاتی کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے — وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا؟" اس عورت نے کہا: "ہاں اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔" ابن مسعود رضؓ نے فرمایا "تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے۔"

ابن سراقہ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے ایک دن کہا "دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب اللہ میں نہ ہو۔" اُن کی یہ بات سُن کر لوگوں نے دریافت کیا "اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟" ابی بکر بن مجاہدؒ نے کہا قولہ تعالےٰ "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ مَسْكُوْنَةٍ فِيْهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ" اور یہی خیانتیں ہیں۔

ابن برہان نے کہا ہے "نبی صلعم نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو، یا اس کی اصل قرآن میں نہ ہو وہ قریب ہو یا بعید۔ جس شخص نے اس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شے جس کا حکم دیا گیا ہے یا اس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے۔ ہاں یہ بات ہے کہ طلب گار وخواہشمند اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے جس قدر وہ کوشش کرے گا یا جتنی سمجھ رکھتا ہو گا اسی قدر قرآن سے اس کو معلومات حاصل ہو سکیں گی۔" کسی اور عالم کا قول ہے کہ "کوئی چیز ایسی نہیں جس کا معلوم کرنا قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو اللہ تعالےٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے۔ یہاں تک کہ کسی عالم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر ترسٹھ ۶۳ سال قرآن سے مستنبط کی ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے سورۃ المنافقین میں فرمایا ہے "وَلَنْ يُّؤَخِّرَ اللّٰهُ نَفْسًا اِذَا جَآءَ اَجَلُهَا" اور یہ سورت ترسٹھویں سورت ہے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالےٰ نے سُوْرَةُ التَّغَابُنِ کو رکھا

ہے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دُنیا سے اُٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ثابت کر دے۔"

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن نے علومِ اوّلین اور علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس طرح سے کہ کوئی شخص حقیقتاً از روئے علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلّم فرمانے والا (یعنی خدا تعالےٰ) اور پھر اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی ماسوا ان امور کے جن کا علم اللہ تعالےٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علمِ قرآن کی میراث سادات صحابہ اور ان کے ممتاز صحابہ رضؓ کو پہنچی، جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عبّاس رضؓ کا تو قول ہے کہ" اگر میرے اونٹ باندھنے کی رسّی بھی کھو جائے تو میں اُس کو (اس کا علم) اللہ تعہ کی کتاب میں پاؤں گا"۔

اِس کے بعد صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے اس علم کی وراثت تَابِعُوْنَ بِاِحْسَانٍ (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہوگئیں، عزائم ختم ہو گئے اور اہلِ علم میں کمزوری اور درماندگی کا اظہار ہونے لگا ان لوگوں نے ان علوم و فنونِ قرآنی کے حامل بننے میں تندہی سے کام نہیں کیا جس طرح صحابہ رضؓ نے اس کو محنت سے حاصل کیا تھا اور علمائے تبع تابعین نے تمام علوم و فنونِ قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل پیدا کر دیا۔ یعنی انھوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو سنبھالنے پر متوجہ ہو گیا۔

کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے، اُس کے کلمات کی تحریر، اس کے حروف کے مخارج اور تعداد، اور اس کے کلمات، آیات، سورتوں، احزاب، اَنصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار، اور دس آیتوں تک اس کے تسلیم دینے کا قاعدہ وغیرہ محض اس کے متشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معنی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ اُن فنون پر توجہ کی جو کہ قرآن میں ودیعت کئے گئے تھے اور ان لوگوں کو قرّاء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

نحویوں نے قرآن کے مُعرب اور مبنی اسموں اور فعلوں اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی توجہ کی اور اسموں، ان کے توابع، اقسامِ افعال، لازم اور متعدی، کلموں کی رسوم الخط،

اور انہی کے متعلق تمام باتوں کی چھان بین کی۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض علماء نے مشکلاتِ قرآن کے اعراب کو بتایا۔ اور بعض نحویوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

مفسّرین کی توجّہ الفاظِ قرآن پر مبذول ہوئی۔ انھوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اِس کے علاوہ اِس لفظ کے دوسرے معنی نہیں ہوتے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا۔ پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دلالت کرنے والا نظر آیا لہٰذا انھوں نے پہلے لفظ کو اسی کے حکم پر جاری رکھا اور اس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معانی والے لفظ میں متعدد احتمالوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے پر غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق کام کیا۔ اور جو بات اس کے خیال میں آئی اس کے مطابق کہا۔

فن اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " لَوْ کَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا " اور اسی طرح کی دوسری بہ کثرت آیتیں زیرِ غور آئیں۔ پھر ان سے اللہ تعالےٰ کی وحدانیت اس کے وجود، بقاء، قِدم، قدرت اور علم پر دلیلوں کو قائم کیا اور ان سے نئی نئی دلیلیں پیش کیں۔ اور جو باتیں ذاتِ واجب تعالےٰ کے لئے لائق نہیں تھیں۔ ان سے اس کا منزہ ہونا پایۂ ثبوت کو پہنچایا۔ اور اس علم کا نام علم اصولِ دین رکھا۔

ایک جماعت نے خطابِ قرآن کے معنی پر غور کیا اور دیکھا کہ اُن میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات خصوص کے مقتضی ہیں۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں

بعض علماء نے لغت کے احکام حقیقت و مجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص، اخبار، النص، ظاہر، مجمل، محکم، متشابہ، امر، نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استصحابِ حال، اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام "اصولِ فقہ" رکھا۔

اور علماء کی ایک جماعت نے قرآن کے حلال و حرام اور ان تمام احکام پر جو اس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر سے کام لیا اور انھوں نے اِن احکام کے اصول و فروع کی بنیاد ڈالی اور اس پر بڑی جامع بحث کی، پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ رکھا۔

اور بعض نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ زمانے کے کون کون سے قصّے موجود ہیں۔ چنانچہ انھوں ان قوموں کے متعلق خبروں کو نقل کیا۔ ان کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتدا اور تمام چیزوں کے آغاز کا ذکر کیا اور اِس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور تمثیلوں اور اس کی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں کر دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ کر دینے والی ہیں۔ پس انھوں نے اس میں وعد اور وعید، تحذیر اور تبشیر، موت اور معاد، نشر اور حشر، حساب اور عقاب، جنّت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات کا انتخاب کیا اور مواعظ کو ترتیب دیا اور زجر و توبیخ کی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اِس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک اور جماعت نے قرآن سے تعبیرِ خواب کے اصول اَخذ کئے اور اس کے لئے سورۂ یوسف میں وارِد شُدہ "سات موٹی گایوں کے متعلق خواب، دونوں قیدیوں کے خواب اور خود یوسف کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا اور اسی طرح کے بیانات کو دلیلِ راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رؤیا کی تعبیر کے قواعد نکالے۔ اور اگر ان پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کی طرف رجوع کیا۔ کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا نکالنا ممکن نہ ہوا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع کیا۔ اور پھر انھوں نے عوام کی اس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرّہ کی بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور ان کی معروف عادت کا خیال کیا۔ کیونکہ اس کی جانب قرآنِ کریم نے قولہٗ "وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ" کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بعض لوگوں نے بیانِ میراث کی آیت میں سہام (حصوں) اور ان کے حقداروں اور مستحقوں کا ذکر دیکھ کر اس سے علم الفرائض کی بُنیاد ڈالی۔ اور نصف، ثُلث، رُبع، ثمن، اور سُدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے۔ پھر اسی آیت سے وصیتوں کے احکام کو بھی نکالا۔

ایک گروہ نے قرآنِ کریم کی اُن واضح آیتوں میں غور کیا جن کے اندر رات، دن، چاند، سُورج، منازلِ شمس و قمر، نجوم اور بُروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے۔ اور اُن سے

رعلمُ المواقیت کا فن ترتیب دیا۔

انشاء پردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع نظم، حُسنِ سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص، خطاب میں تنوّع اور اطناب و ایجاز وغیرہ امور کو پیشِ نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

اور اربابِ اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں غور وخوض کیا تو اُن پر اُس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں، جن معانی کو اصطلاح بنا کر خاص ناموں سے موسوم کیا۔ پھر فنا۔ بقا۔ حضور۔ خوف۔ ہیبت۔ اُنس۔ وحشت اور قبض و لبط یا اِسی طرح کے بہت سے فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرض مذکورہ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآنِ کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا۔ مثلاً علمِ طب۔ علمِ جدل۔ ہیئت ہندسہ جبر و مقابلہ اور نجوم وغیرہ۔

طب کا مدار قوت کو برقرار رکھنے اور نظامِ صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یُوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کی کاری گری سے مزاج میں اعتدال رہے۔ اور قرآن نے اِس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کر دیا ہے۔ اور وہ قولہ تعالےٰ "وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا" ہے ہم نے اسی قرآن میں اُس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلالِ صحت کے بعد اس کے نظام اور جسم میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد شفاء کا فائدہ دیتی ہے۔ اور وہ قولہ تعالےٰ "شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهٗ فِيْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ" ہے۔ پھر اجسام کے علمِ طب پر قرآن نے قلوب کی طب کے علم کا بھی اضافہ کیا۔ اور قولہ تعالےٰ "شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ" کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علمِ ہیئت کا وجود اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی سورتوں میں متعدد ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالمِ عُلوی اور عالمِ سفلی میں پھیلی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ "اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ۔ الآیۃ" سے ملتا ہے۔

عِلمُ الجدل کے متعلّق قرآن کی آیتیں براہان، مقدّمات و نتائج۔ قول بالموجب اور معارضہ وغیرہ شرائطِ مناظرہ کی قسم سے بہ کثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس کی اصل اور بنیاد حضرت ابراہیمؑ کا نمرود سے مناظرہ اور ان کا اپنی قوم کے سامنے دلائل کا پیش کرنا ہے۔

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں، سالوں اور ایام کا ذکر۔ خود اس امتِ (محمدیہ) کے بقار کی تاریخ۔ ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر ایک دوسرے کو ضرب دینے سے معلوم ہوتا ہے۔

علم نجوم کا ذکر، قولہ تعالے "اَوْ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ" میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور اُن آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالے "وَطَفِقَ يَخْصِفَانِ" میں، آہنگری کا تذکرہ قولہ تعالے "اٰتُوْنِيْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ" اور "وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ" میں، بنار (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ، قولہ تعالے "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا" میں، سوت کاتنے کا ذکر، قولہ تعالے "نَقَضَتْ غَزْلَهَا" میں بُننے کا تذکرہ، قولہ تعالے "كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوْتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا" میں کاشتکاری کا بیان قولہ تعالے "اَفَرَاَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ الآیہ" میں شکار کا بیان متعدد آیتوں میں، غوطہ خوری کا ذکر "كُلَّ بَنَّاءٍ وَّغَوَّاصٍ" اور "تَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً" میں زرگری کا تذکرہ قولہ تعالے "وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰى مِنْۢ بَعْدِهٖ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا" میں شیشہ اور کانچ کا بیان قولہ تعالے "صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيْرَ" اور قولہ "اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ" میں خشت پختہ بنانے کا بیان قولہ تعالے "فَاَوْقِدْ لِيْ يٰهَامٰنُ عَلَى الطِّيْنِ" میں ہوا ہے۔ جہازرانی کا ذکر قولہ "اَمَّا السَّفِيْنَةُ" الآیہ میں کتابت کا ذکر "عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" میں نان پزی کا ذکر قولہ "اَحْمِلُ فَوْقَ رَاْسِيْ خُبْزًا" میں۔ کھانا پکانے کا تذکرہ قولہ "بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ" میں۔ اور دھونے اور کپڑا اچھانٹے کا بیان قولہ تعالیٰ "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" میں آیا ہے۔ اور قولہ تعالے "قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ" میں۔ کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قصابوں کا ذکر قولہ تعالے "اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" میں۔ خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں۔ رنگریزی کا بیان قولہ "صِبْغَةَ اللّٰهِ" میں اور قولہ "جُدَدٌ بِيْضٌ وَّحُمْرٌ" میں۔ سنگ تراشی کا ذکر قولہ "وَتَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا" میں۔ ناپ تول کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قولہ "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ" اور قولہ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ" میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسمار، طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسمار، اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں، اور

آئندہ واقع ہوں گی اُن سب کا تذکرہ بھی آیا ہے" اور وہ اِس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قول تعالیٰ "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ" بالکل دُرست اور بجا ہے" یہاں تک خلاصۂ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

ابن سُراقہ نے کہا ہے "قرآن کے وجوہِ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اعداد حساب۔ جمع۔ تقسیم۔ ضرب۔ موافقت۔ تالیف۔ تنصیف اور مضاعفت کو بیان فرمایا ہے تاکہ اس بات سے علمِ حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان لیں کہ فی الواقع قرآن خود ان کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں میں سے نہ تھے جنھوں نے اہلِ علم اور فلاسفروں کی صحبت اُٹھائی ہو اور حساب داں و ہندسہ کے ماہروں سے فیض حاصل کیا ہو"

علامہ راغب فرماتے ہیں جس طرح پر کہ اللہ پاک نے ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوّت پر تمام انبیاء علیہم السّلام کی نبوّت کو ختم اور ان کی شریعتوں کو آپ کی شریعت کے وسیلہ سے ایک طرح سے منسُوخ اور دوسرے طریقہ سے آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل و تتمیم کرنے والی بنایا ہے۔ اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کا نتیجہ اور ثمرہ قرار دیا۔ اور اس کے متعلق اپنے قول "يَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ" کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ مقرر فرمایا ہے کہ وہ باوجود کمیِ حجم کے بہت کثیر معنی کی جامع ہے اور ان معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں ان کے شمار کرنے اور دنیوی آلات ان کو پوری طرح جمع کرنے میں قاصر ہیں چنانچہ پروردگارِ عالم آیتِ پاک "وَلَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ" میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے اور اِس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حامل ہے کہ اپنی طرف نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور کوئی نفع پہنچانے سے خالی نہیں رہنے دیتا۔ پھر بھی اس کی یہ حالت ہے ؎

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ الْتَفَتَّ رَأَيْتَهٗ ... يُهْدِيْ اِلٰى عَيْنَيْكَ نُوْرًا ثَاقِبًا

(جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرف سے بھی دیکھو، ضرور وہ تمھاری آنکھوں کو ایک شفاف اور چمکدار نور بہ طور ہدیہ دے گا)

كَالشَّمْسِ فِيْ كَبِدِ السَّمَاءِ وَضَوْءُهَا ... يَغْشَى الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَّمَغَارِبًا

(یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اس کی روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپتی ہے۔)

ابونعیم وغیرہ نے عبدالرحمن بن زیاد بن انعم سے روایت کی ہے اس نے کہا "موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰؑ! کتب سماوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہو اور تم جس قدر اُسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب "قانون التاویل" میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے علوم پچاس۔ چارسو۔ سات ہزار اور ستر ہزار علوم ہیں۔ اور یہ آخری تعداد کلماتِ قرآن کے عدد کو چار سے ضرب دینے سے ہوتی ہے اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر، ایک باطن، ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا اُن روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ ان کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے"

ابن العربی مزید فرماتے ہیں کہ قرآن کی اُمّ العلوم تین باتیں ہیں۔ (۱) توحید (۲) تذکیر (یاددہانی) اور (۳) احکام۔

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جلّ شانہٗ کی معرفت، اس کے اسماء صفات اور افعال کے ساتھ داخل ہے۔ تذکیر میں وعد، وعید، جنّت، دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن، یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تبیین (توضیح) امر، نہی اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اور اسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ اُمّ القرآن کہلاتی ہے کیونکہ اس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسامِ ثلثہ میں سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے"۔

ابن جریر رح کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے: (۱) توحید (۲) اخبار، اور (۳) مذاہب، اسی لئے سورۃ الاخلاص ثلث قرآن ہے۔ کیونکہ وہ پوری توحید پر مشتمل ہے۔

علی بن عیسیٰ نے کہا ہے کہ قرآن تیس چیزوں پر حاوی ہے۔ اعلام۔ تشبیہ۔ امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ وصفِ جنّت و دوزخ۔ اسم اللہ۔ اس کے صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم اور اس کے نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم۔ مخالفین کے مقابلہ میں احتجاج (حجّت لانا) ملحدین کا

رَدّ، رَغبت، رَہبت، خیر۔ شَر، حُسن اور قبیح کا بیان۔ حکمت کی توصیف۔ معرفت کی فضیلت۔ نیک لوگوں کی مدح۔ بدکاروں کی مذمت اور تسلیم تحسین۔ توکید اور تقریع کا بیان اور بُرے اخلاق اور شریف آداب کا تذکرہ۔

شیذلہ کا قول ہے کہ "بہ اعتبار تحقیق وہی تین باتیں ہیں جن کو ابن جریر نے بیان کیا ہے وہ اِن سب مذکورہ بالا اُمور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی حاوی ہیں اس لئے کہ قرآن کے عجائبات ادراک اور حصر میں نہیں آسکتے"۔

مَیں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شئے پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا مسئلہ جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات موجود نہ ہو۔ مثلاً عجائبِ مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اُس میں ہے۔ اُفقِ اَعلیٰ اور تحت الثّریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں:۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے، نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے، گزشتہ اقوام کے قصّوں کا ماحصل اور ان کا خلاصہ قرآن نے بیان کر دیا ہے، مثلاً آدم علیہ السّلام اور شیطان کا قصّہ جب کہ وہ جنّت سے نکالے گئے اور جب کہ ان کے اس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم ؑ نے عبد الحارث رکھا تھا۔ ادریس ؑ کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا حال، قوم نوح ؑ کے دریا بُرد کئے جانے کا ماجرا، قوم عادؑ اولیٰ کا قصّہ، اور قوم عادؑ ثانیہ کا ذکر، قوم ثمودؑ، ناقہ (اونٹنی) صالح ؑ، قوم یونس ؑ، قوم شعیب ؑ، اور اوّلین و آخرین، اور قوم لوط ؑ، اور اصحاب الرّس کے حالات، حضرت ابراہیم ؑ کا اپنی قوم سے مجادلہ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال ان باتوں کے ساتھ جو کہ حضرت ابراہیم ؑ کے اپنے فرزند اسمٰعیل ؑ اور اُن کی ماں حضرت ہاجرہ کو وادیٔ بطحا (مکّہ) میں چھوڑ کر آنے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں، نہایت اختصار کے ساتھ مگر پورا پورا بیان ہوا ہے، ذبیح کا قصّہ، یوسف ؑ کا قصّہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ، موسیٰ ؑ کی پیدائش اُن کے دریا میں ڈالے جانے، قبطی کو قتل کرنے، شہرِ مدین کو جانے، شعیب ؑ کی بیٹی سے نکاح کرنے، اللہ تعالےٰ سے کوہِ طور کے پہلو میں کلام کرنے، فرعون کی طرف آنے اور فرعون کے خروج اور موسیٰ ؑ کے دشمن کو دریا میں غرق کئے جانے کا قصّہ بیان ہوا ہے، پھر گوسالہ کا قصّہ ہے اور اُن لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰ ؑ اللہ تعالےٰ سے ہم کلام ہونے گئے تھے اور ان لوگوں کو بجلی نے ہلاک

کردیا۔ مقتول شخص اور اس کے بارے میں گائے کو ذبح کئے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے خضرؑ اور موسیٰؑ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر اور موسیٰؑ کے جبّار لوگوں سے لڑنے کا بیان، اور ان لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سُرنگ میں ہوکر مُلک چین کی طرف چلے گئے تھے[1]۔ طالوت اور داؤدؑ کا قصّہ جالوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر، سلیمانؑ کا قصّہ اور اُن کا ملکۂ سَبا کے ساتھ ملنا اور اُسے آزمانا۔ اُن لوگوں کا قصّہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑکر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے ان کو موت دیدی اور اُس کے بعد انھیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصّہ اُس کے مشرق و مغرب میں آفتاب تک جانے اور سدّ بنانے کا حال۔ ایّوب علیہ السلام ذی الکِفلؑ اور الیاسؑ کا قصّہ، مریمؑ اور ان کے عیسیٰؑ کو جننے کا قصّہ، اور عیسیٰؑ کی رسالت اور ان کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا بیان، زکریاؑ اور ان کے فرزند یحییٰؑ کا حال، اصحابُ الکہف کا قصّہ، اصحابُ الرقیم کا ماجرا، بُخت نصر اور اُن دونوں آدمیوں کے قصّے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا، اصحاب جنت کا حال، آلِ یٰسین کے مردِ مومن کا ذکر اور اصحابُ الفیل کا قصّہ بھی قرآن میں موجود ہے اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی شان میں ابراہیمؑ کی دُعا اور عیسیٰ علیہ السّلام کی بشارت مذکور ہے، اور آپ کی بِعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے۔ اور آپؐ کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں "سریہ ابن الحضرمی" کا، سورۃ الانفال میں "غزوۂ بدر" کا، سورۂ آل عمران میں "اُحد اور بدرِ صغرٰے" کے غزوات کا، سورۂ احزاب میں "غزوۂ خندق" کا، سورۃ الفتح میں "غزوۂ حدیبیہ" کا، سورۃ الحشر میں "غزوۂ بنی النضیر" اور سورۂ توبہ میں "حُنین اور تبوک کے غزوات" مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں "حجۃ الوداع" اور آپؐ کے حضرت زینبؓ بنتِ جحش سے نکاح کرنے کا ذکر ہے، اور آپ کا اپنی سریہ (آپ کی باندی) حضرت ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام کرنے، اور آپؐ کی بیویوں کا آپؐ کے خلاف منصوبہ بنانا اِفک کا قصّہ، اسراء، چاند کے دو ٹکڑے ہونا اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کی ابتدا سے اس کی موت تک کے حالات، موت کی اور قبض رُوح کی کیفیت، قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اُس کا بیان، اور رُوح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر۔ پھر یہ بیان کہ مومن کی روح

[1] معلوم نہیں یہ کس طرف اشارہ ہے؟

کے لئے ابوابِ رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر کی رُوح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے اور عذابِ قبر، سوالِ قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اس میں پایا جاتا ہے۔ قیامت کے بڑے بڑے آثار مثلاً حضرت عیسیٰؑ کا نزول، دجّال کا نکلنا، یاجوج ماجوج، دابۃ الارض اور دخان کا نمایاں ہونا، قرآن کا اُٹھ جانا، زمین کا دھنس جانا، آفتاب کا مغرب کی سمت سے نکلنا اور دروازۂ توبہ کا بند ہو جانا۔ یہ سب اُمور بھی اس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور کے پھونکے جانے سے تمام مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ ان میں سے پہلا نفخہ فزع (گھبراہٹ) کا، دوسرا نفخہ صعق (بے ہوشی) کا اور تیسرا نفخہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر، نشر، مَوقف کے اَہوال، تپشِ آفتاب کی سختی، عرش، میزان، حوض اور صراط وغیرہ کے حالات، ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب وکتاب چھوٹ جانے کا ذکر، اعضاء کی شہادت دگواہی، اعمالناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا اور پسِ پشت رکھا جانا اور شفاعت اور مقامِ محمود کے کوائف، جنّت، اس کے دروازوں اور اس کی نہروں درختوں، پھلوں، زیوروں، برتنوں اور درجوں کا مشرح حال اور دیدارِ الٰہی حاصل ہونے کی بشارت اور کیفیت، پھر دوزخ، اس کے دروازوں اور جو کچھ اس میں آگ کے دریا اور انواع واقسام کے عذاب اور سزا دہی کے طریقے ہیں سب مذکور ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا حال بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدائے تعالیٰ کے تمام اسماءِ حسنیٰ بھی ہیں۔ جیساکہ ایک حدیث میں آیا ہے اور اللہ تعالےٰ کے مطلق ناموں سے قرآن شریف میں ایک ہزار نام ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستّر سے چند زائد ایمان کے شعبے اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب قرآن ہی میں ہیں۔ کبائر کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے۔ غرض کہ اس کے علاوہ اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلّد کتابوں میں ہو سکے گا یہ مختصر کتاب اس کے لائق نہیں۔

بہت سے علماء نے ان باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں، جُدا جُدا اور مستقل کتابیں بھی لکھی ہیں۔ جیسے قاضی اسمٰعیل، ابی بکر بن العلاء، ابی بکر الرازی، الکیا لہراسی، ابی بکر بن العربی، عبد المنعم بن الفرس اور ابن خویز منداد۔

کچھ اور علماء نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علمِ باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی

ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی تائید اور تقویت پر متضمن ہیں۔ اور خود میں نے ایک کتاب "الاکلیل فی استنباط التّنزیل" نامی تالیف کی ہے۔ جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کردی ہے کہ اس سے کوئی فقہی اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے علاوہ ایسی بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص ان امور پر واقفیت حاصل کرنے کی خواہش رکھتا ہے اُسے اس کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

فصل

امام غزالی وغیرہ کا بیان ہے "قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں" اور بعض علماء نے صرف ایک سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مُراد ان ہی آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کردی گئی ہے۔ کیونکہ قصص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

شیخ عزالدّین بن عبدالسّلام کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تصریح کردی گئی ہے اور بعض آیات اِس قسم کی ہیں کہ ان سے احکام کے استنباط کے طریقے پر روشنی پڑتی ہے اور یہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ملا کر ایک بات کا پتا لگایا جاتا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" سے کفار کے نکاحوں کی صحت، اور قولہ تعالیٰ "فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ تا قولہ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔ الآیہ" سے حاجتِ غسل رکھنے والے کے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود اسی ایک آیت سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کمتر مدّتِ حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالےٰ "وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ فِيْ عَامَيْنِ" سے کیا گیا ہے۔

شیخ عزالدّین بن عبداللہ السّلام نے کہا ہے "کبھی احکام پر صیغۂ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور کسی وقت اخبار کے ساتھ جیسے "اُحِلَّ لَكُمْ" "حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"، "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"، اور کبھی اس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتب فوراً یا آئندہ زمانہ میں نیکی، بدی اور نفع ونقصان کی قسم سے اس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو اور شارع علیہ السلام نے اس بارے میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تاکہ اللہ تعالےٰ کے بندوں کو تعمیلِ احکام کی طرف رغبت دلائی جائے اور ان کو خوف دلاکر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کو بیان کرکے اُسے ان کے فہم سے قریب تر کردیا جائے۔ چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اس فعل یا اس کے فاعل کو پسند فرمایا ہے یا اس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اس کے کرنے والے کو محبوب وپسندیدہ قرار دیا ہے۔ یا اس کے کرنے والے کی صِفَت، راست روی یا برکت یا خوبی کے ساتھ کی ہے۔ یا اس فعل کی یا اس کے فاعل کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً شفع، وتر، مجاہدین کے گھوڑوں اور نفسِ لوّامہ کی قسم کھائی ہے۔ یا اُس کو اِس اَمر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ تعالےٰ اس کے کرنے والے بندہ کو یاد کیا کرتا ہے یا اس سے محبّت رکھتا ہے یا اُسے عاجل (فوری) یا آجل (دیرسے) ثواب دیتا ہے یا بندہ کو اللہ تعالےٰ کی شکرگزاری کرنے یا اللہ تعالےٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے یا اللہ تعالےٰ کے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے یا اس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اس کی بُرائیوں کا کفارہ کردینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اس نے وہ فعل قبول کرلیا ہے یا یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے۔ یا اس کو کوئی بشارت دی ہے۔ یا اس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف کیا ہے یا فعل ہی کا معروف وصف ذکر کیا ہے یا اس کے فاعل سے حُزن اور خوف کی نفی کردی ہے یا اس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے یا اس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے۔ یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اس شئے کے حصُول کی دُعا فرمائی۔ یا اس شئے کا وصف اس طرح سے ذکر کیا ہے کہ اس کو قربت (موجبِ ثواب) بتایا ہے اور یا اس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔ جیسے حیات، نور۔ اور شِفا سے۔ اور یہ باتیں اس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وُجُوب اور ندب کے مابین مشترک ہے اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اس کے ترک کرنے کا حکم کیا ہو یا اس کی مذمّت اور یا اس کے فاعل کی مذمّت کی ہو۔ یا اس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو۔ یا اس پر عتاب فرمایا ہو یا اس کو لعنت کی ہو یا اس فعل اور اُس کے فاعل کی محبّت اور اس سے راضی ہونے کی نفی فرمائی ہو۔ یا اس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیطان کے مشابہ قرار دیا ہو۔ یا اس فعل کو ہدایت پانے اور درجۂ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو۔ یا اس کا وصف کسی بُرائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو

یا یہ کہ انبیاءؑ نے اس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اسے بُرا خیال کیا ہو۔ یا وہ فعل فلاح اور کامیابی کی نفی کا سبب ہو یا کسی جلد یا دیر میں آنے والے عذاب کا باعث، کسی ملامت، گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو یا اس کی توصیف، خُبث، رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو یا اس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو یا کسی اثم یا ناپاکی یا لعنت یا غضب یا زوالِ نعمت یا حلول نقمت کا سبب بتایا گیا ہو یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا نفس کو کسی معاملہ میں مقید کرنے کا سبب قرار دیا ہو یا اس کو (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ کی عداوت اُس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے یا اس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو، یا یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اُس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اُس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود اللہ تعالےٰ نے اپنی ذات کو اس کام پر صبر کرنے یا اس کی برداشت فرمانے یا اس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا ہو یا اس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو یا اس کام کے کرنے والے کو کسی خبث یا احتقار سے موصوف کیا ہو یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا یہ فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا یا وہ اس کام کے کرنے والے کا دوست ہو جاتا ہے یا یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اِس فعل کو کسی مذمّت کی صفت سے موصوف قرار دیا ہو، جیسے اُس کا ظلم یا بغی یا عُدوان یا اِثم اور یا مرض کا باعث بیان کیا ہو یا انبیاءؑ نے اُس فعل سے بَری رہنے کی خواہش کی ہو، یا اس کے فاعل سے دُور رہنے کی کوشش فرمائی ہو اور یا اللہ تعالےٰ کے حضور میں اس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو۔ یا اس کے فاعل سے عداوت کا اظہار کیا ہو۔ یا اس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو یا وہ فعل دیر یا سویر اس کے فاعل کی ناکامی اور زیاں کاری کا سبب قرار دیا گیا ہو یا یہ کہ اس فعل پر جنّت سے محروم رہنے کا ترتّب کیا گیا ہو یا اس کا فاعل عدوّ اللہ بتایا گیا ہو یا یہ کہ خدا تعالےٰ کو اس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو یا اس کے فاعل کو اللہ تعالےٰ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کا اعلان بتایا گیا ہو یا یہ کہ اس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اٹھا لیا ہو یا اس کام کے بارے میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی یا یہ کہ اس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اس سے پرہیزگاری کا حکم دیا گیا ہو یا اس کے مخالف کام کرنے کا حکم ہوا ہو یا اس کام کے فاعل سے جُدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو یا اُس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو یا اُن میں ایک

دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا ان میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بد دعا کی ہو یا شارع ؑ نے اس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو یا یہ کہا ہو کہ وہ کام اللہ تعالےٰ کے نزدیک یا اس کے رسول اور اصحاب کے نزدیک کوئی شئے نہیں ہے یا شارع ؑ نے اِس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو۔ یا اسے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب بتایا گیا ہو یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اس کام کے کرنے والے کے لئے دُعا کرنے سے منع کیا گیا ہو۔ یا اُس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتّب ہوا ہو یا اس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ یا قَاتَلَہُ اللّٰہُ کا لفظ کہا ہو یا یہ خبر دی ہو کہ اس فعل کے فاعل سے اللہ تعالےٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اس کی طرف نظر نہ کرے گا اور اُسے پاک نہ فرمائے گا اور اس کے عمل کو درست نہ کرے گا اور اس کے حیلے کو چلنے نہ دے گا یا اُس کو فلاح نہ ملے گی یا اس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کی خبر دی ہو یا اس فعل کو اس کے فاعل کے دلوں کی کجی کا سبب یا اس کو خدا تعالےٰ کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث اور اُسے علّتِ فعل کا سوال ہونے کا موجب قرار دیا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے کی دلیل ہے اور اس کی دلالت صرف کراہت پر دلالت کرنے کی بہ نسبت ظاہر تر ہے اور اَباحت کا فائدہ حلال کے لفظ اور جُناح، اثم، حَرَج اور مواخذہ کی نفی سے اُٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارے میں اجازت ملنے، اس کو معاف کئے جانے، اور اعیان میں جو منافع ہیں ان کا احسان ماننے اور اس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے، اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ چیز ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اُس شئے کو حرام قرار دینے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے اور گزشتہ قوموں کے عمل سے باخبر کرنے سے ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ مگر اس طرح کہ اُن کی اس فعل پر کوئی مذمّت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح بھی ہو تو وہ مدح اس فعل کے وجوباً یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔" یہاں تک شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول تمام ہو گیا۔

کسی اور عالم کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوتِ (شارع) سے بھی ہوتا ہے۔ اور اس کے متعلق ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں پر انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چوّن ۵۴ مواضع میں کیا ہے مگر ایک جگہ بھی اُسے مخلوق نہیں بتایا۔ اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ کیا ہے تو اس وقت بھی ان کے بیان میں مغایرت پیدا کر دی۔ چنانچہ فرمایا ہے "اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ"۔

نوع ۶۶ چھیاسٹھ۔ امثالِ قرآن

امام ابوالحسن ماوردی جو ہمارے کبار اصحاب (شافعیہ) میں سے ہیں انھوں نے اس موضوع پر ایک جداگانہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے " وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ " اور ارشاد ہے " وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ "

بیہقیؒ نے حضرت ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال۔ حرام۔ مُحکم۔ متشابہ اور امثال پس تم لوگ حلال پر عمل کرو، حرام سے بچو۔ مُحکم کی پیروی کرو، متشابہ پر ایمان لاؤ۔ اور امثال سے عبرت ونصیحت حاصل کرو"

ماوردی کا قول ہے " قرآن کے بڑے علموں میں سے اس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہ جاتے اور جن امور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں ان سے غافل رہتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ مَثَلْ بغیر مُمَثَّلْ کے ایسا ہے جیسے کہ بے لگام کا گھوڑا اور شترِ بے مہار"

کسی اور عالم کا قول ہے کہ " امام شافعی رحؒ نے علم الامثال کو منجملہ ان اُمور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہے اور پھر اُس کے بعد قرآن کی اُن ضربُ الامثال کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعتِ باری تعالےٰ پر دلالت کرنے والی اور اس کے نواہی سے اجتناب کو ضروری قرار دینے میں مُبَیَّن اور واضح ہیں"

شیخ عزالدّین کا قول ہے " اللہ تعالےٰ نے قرآن میں امثال اس لئے بیان کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاددہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں۔ چنانچہ منجملہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر مشتمل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں"

ایک اور عالم کہتے ہیں " قرآن کی ضربُ المثلوں سے بہت سی باتوں کا فائدہ حاصل ہوتا ہے

مثلاً تذکیر، وعظ، ترغیب و تحریض، زجر، عبرت پذیری، تقریر اور مُراد کو فہم سے قریب تر کر دینا اور مُراد کی محسوس صورت میں نمائش، اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں کرتی ہیں۔ کیونکہ یہ حالت اِس وجہ سے ہے کہ اس میں ذہن کو حواس ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی نقش ہو جاتی ہے اور اسی سبب سے مثل کی غرض خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے اور قرآن کی مثلیں تفاوتِ اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل ہیں۔ اور مدح، ذمّ، ثواب، عقاب، کسی اَمر کی تفخیم یا اس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اس کے باطل قرار دینے پر بھی مشتمل ہوتی ہیں۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "وَضَرَبْنَا لَکُمُ الْاَمْثَالَ" دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگارِ عالم نے ہم پر اپنے اِس قول میں ان کی خوبی کو نہایت واضح طور پر بیان فرمایا ہے۔

زرکشی نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ "ضربُ الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے" زمخشری کا قول ہے تمثیل کی طرف جانے کا مقصد صرف یہ ہے کہ معانی کو منکشف کیا جائے اور متوہم کو شاہد (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے۔ پس اگر مُمَثَّل لہٗ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحبِ رُتبہ) ہوگا تو مُمَثَّل بہ (جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اسی کے مثل ہوگا۔ اور اگر مُمَثَّل لہٗ حقیر ہے تو ممثل بہ بھی اسی کے مانند حقیر ہوگا"۔ اصفہانی کا بیان ہے کہ اہلِ عرب کی ضرب المثلوں اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرۂ زیبا سے نقاب دور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی امور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو متیقن کے مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مُشاہد کے درجہ میں کر دینا انہی باتوں کا کام ہے۔ اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑالو مخالف کو خاموش اور ساکت کر دیتی ہیں اور اُس کے نقصان اور ضرر کا قلع و قمع کر دیتی ہیں۔ اِس لئے کہ خود ایک چیز کی ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر اثر اس کی مثال سے ہوتا ہے اور اِسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآنِ کریم، اور تمام آسمانی کتابوں میں ضرب المثلوں کو بہ کثرت استعمال کیا ہے اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورت کا نام سورۃ الامثال ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل

امثالِ قرآن دو قسموں کی ہیں،

(۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔

(۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔

قسم اوّل کی مثالوں میں قولہ تعالےٰ "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا۔ الآیہ" کہ اس میں منافقوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔

ابن ابی حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رض کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ مثال اللہ تعالےٰ نے ان منافقین کے واسطے بیان کی ہے جو قبولِ اسلام سے بظاہر عزت حاصل کرتے تھے اور مسلمان ان سے شادی بیاہ کرتے اور ان کو میراث میں حصہ دیتے اور مالِ غنیمت اور مالِ فئ کی تقسیم میں ان کو شریک کیا کرتے تھے۔ پھر جب کہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ تعالےٰ نے اس اعزاز کو ان سے اسی طرح چھین لیا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی چھین لے اور ان کو اندھیرے میں (ابن عباس رض کہتے ہیں کہ عذاب میں) چھوڑ دے۔ یا مثل صَیِّب جو بارش کی طرح ہے جس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے ایسی بارش جس میں گرج اور چمک اور اُس میں اندھیرا ہے" (ابن عباس رض کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے) اور رَعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے اور قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہوں کو اُچک لیجائے۔ ابن عباس کہتے ہیں یعنی قریب ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا، جب ان کے لئے روشنی ہوتی ہے، وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اُس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جب کہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا)، تو وہ کھڑے ہو رہے تاکہ کفر کی طرف واپس جائیں اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ۔ الآیہ" اور قسم اوّل ہی کی مثال میں قولہ تعالےٰ "اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا۔ الآیہ" بھی ہے

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباس رض کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "یہ ایک مثال جو اللہ تعالےٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین و شک کے موافق احتمال کر لیا۔ پس بہرحال زَبَد (جھاگ)، تو وہ یونہی بےکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے۔ اور وہ شک ہے اور بہرحال

وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شئے یقین ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زیور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اُس میں سے خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالےٰ یقین کو قبول فرمالیتا اور شک کو چھوڑ دیا کرتا ہے"۔ اسی راوی نے عطاء رضہ سے روایت کی ہے کہ "یہ مثال اللہ تعالےٰ نے مؤمن اور کافر کے لئے دی ہے"۔ اور قتادہ رحہ سے روایت کی ہے "یہ تین مثالیں ہیں جن کو اللہ تعالےٰ نے ایک ہی مثال میں نباہ دیا ہے۔ وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زَبَد (جھاگ) مضمحل ہو کر جُفاء (کوڑا کرکٹ) بن گیا اور بے سُود چیز ہو گیا کہ اَب اس سے فائدہ کی کوئی امید نہیں۔ اسی طرح باطل بھی اہلِ باطل سے دُور ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا ہے اور پیداوار بڑھاتا ہے اور زمین کی روئیدگیاں برلاتا ہے۔ یا جس طرح کہ سونا چاندی آگ میں تپانے سے مَیل سے صاف ہو جاتا ہے اور خالص نکل آتا ہے، ویسے ہی اَمرِ حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے اور انہی سونے چاندی کے مَیل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہلِ باطل سے جُدا ہو جاتا ہے۔ اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالےٰ "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ الآیۃ" بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عبّاس رضہ سے روایت کی ہے کہ یہ مثال اللہ تعالےٰ نے مومن بندہ کے لئے دی ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ بندۂ مومن طَیِّب (نیک اور اچھا) ہے اور اس کا عمل بھی طیّب ہے۔ جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے۔ اور "وَالَّذِیْ خَبُثَ" یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شور زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالےٰ "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ۔ الآیہ" اِس کے متعلق بخاری رحہ نے ابن عبّاس رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ ایک دن حضرت عمر بن الخطاب رضہ نے اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارے میں اُتری ہے؟ "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ"۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جواب دیا "اللہ تعالےٰ خوب جاننے والا ہے!" حضرت عمر رضہ یہ جواب سُنکر خفا ہوئے اور انھوں نے کہا "یہ کوئی بات نہیں، بلکہ صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے!" ابن عبّاس رضہ نے اِس بات کو سُنکر عرض کیا "میرے دل میں اس کے متعلق ایک خیال ہے"۔ حضرت عمر رضہ نے فرمایا "تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ سمجھو"۔

ابن عبّاس رضؓ نے کہا "یہ ایک عمل کی بابت مثال دی گئی ہے"۔ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا کس عمل کی بابت؟ ابن عباس رضؓ نے جواب دیا "ایسے مال دار آدمی کی بابت جس نے اللہ تعالےٰ کی اطاعت پر عمل کیا اور پھر خدا تعالےٰ نے اُس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو گناہ کے دریا میں غرق کر دیا"۔

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوتیں بلکہ دوسرے الفاظ کے پردے میں چھپی ہوئی رہتی ہیں، ان کی نسبت ماوردی نے بیان کیا ہے کہ "میں نے ابو اسحٰق ابراہیم بن مُضارِب ابن ابراہیم سے سُنا۔ وہ کہتے تھے کہ میں نے اپنے باپ مُضارِب کو یہ بیان کرتے سُنا ہے کہ، میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثالیں بہت پیش کرتے ہو، بھلا بتاؤ تو کہ آیا تم کو "خَیْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَاطُهَا" کی مثال بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟ حسن بن فضل نے جواب دیا "بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار جگہ آئی ہے۔ (۱) قولہ تعالےٰ "لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ"۔ (۲) قولہ تعالےٰ" وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا"۔ (۳) قولہ تعالےٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ"۔ اور (۴) قولہ تعالےٰ "وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا"۔

مُضارِب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا، کیا تم نے کتاب اللہ میں "مَنْ جَهِلَ شَيْئًا عَادَاهُ" کو بھی پایا ہے؟ حسن نے کہا "ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں۔ (۱) قولہ تعالےٰ "بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ" اور (۲) قولہ تعالےٰ "وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ اِفْكٌ قَدِيْمٌ"۔

س[1]۔ مضارب:۔ "اِحْذَرْ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَيْهِ"۔ کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟

ج۔ حسن:۔ بے شک دیکھو قولہ تعالےٰ "وَمَا نَقَمُوْآ اِلَّآ اَنْ اَغْنٰهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ"۔

س۔ کیا یہ مثل "لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْعِيَانِ" قرآن میں پائی جاتی ہے؟

ج۔ ہاں دیکھو قولہ تعالےٰ "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ" اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے۔

---

[1] حرف "س" سوال کا۔ اور حرف "ج" جواب کا مخفف ہے۔

س۔ "فِي الْحَرَكَاتِ بَرَكَاتٌ" کیا ضرب المثل قرآن میں ہے؟

ج۔ بے شک قولہ تعالےٰ "وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً" اس پر دلالت کرتا ہے۔

س۔ کیا یہ ضرب المثل کہ "كَمَا تَدِينُ تُدَانُ" قرآن میں ہے؟

ج۔ ہاں قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ" میں یہ مفہوم موجود ہے

س۔ کیا تم کو اہلِ عرب کی مثل "حِينَ تَقْلِي تَدْرِي" بھی قرآن میں ملی ہے؟

ج۔ ہاں، اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا"

س۔ اور کیا تم کو یہ مثل کہ "لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ" بھی قرآن میں ملتی ہے؟

ج۔ بے شک دیکھو قول باری تعالےٰ سبحانہٗ "هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ"۔

س۔ اور کیا تم اس مثل "مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا سُلِّطَ عَلَيْهِ" کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟

ج۔ ضرور۔ دیکھو اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے "كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ"۔

س۔ اور کیا تم کو "لَا تَلِدُ الْحَيَّةُ إِلَّا الْحَيَّةَ" بھی قرآن میں ملا ہے؟

ج۔ بے شک، دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے "وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا"۔

س۔ تو کیا یہ مثل کہ "لِلْحِيطَانِ آذَانٌ" بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟

ج۔ ہاں اللہ پاک کا ارشاد ہے "وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ"۔

س۔ اور کیا یہ مثل کہ "اَلْجَاهِلُ مَرْزُوقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُومٌ" بھی قرآن میں ہے؟

ج۔ کیوں نہیں۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا"۔

س۔ اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ "اَلْحَلَالُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا قُوتًا وَالْحَرَامُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا جُزَافًا"

ج۔ ہاں، یہ بھی اس میں موجود ہے۔ دیکھو قولہ تعالےٰ "إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ"۔

فائدہ: جعفر بن شمس الخلافہ نے کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے

الفاظ کا قائم کیا ہے جو ضرب المثل کے قائم مقام ہیں اور یہی وہ بدیعی نوع ہے جس کا نام "ارسال المثل" رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں حسب ذیل آیتیں پیش کی ہیں:

قال اللہ تعالےٰ "لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ" "لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ" "الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ" "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ" "ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ" "قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ" "أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ" "وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ" "لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ" "وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ" "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ" "وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ" "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ" "مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ" "مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ" "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" "كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً" "الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ" "تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ" "وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ" "كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ" "وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ" "وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ" "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" "لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ" "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" "ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ" "لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ" "وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ" اور "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" اسی طرح اور بھی ہیں

نوع سرسٹھ۔ قرآن کے اقسام (قسمیں)

ابن القیم نے اس بارے میں ایک کتاب جداگانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام تبیان ہے قسم سے خبر کی تحقیق اور اس کی تاکید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالےٰ "وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ" کے جیسے کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے اگرچہ اس میں حرف شہادت (گواہی) کی خبر دی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی تاکید کے لئے آنا ہے۔ اس لئے یہ قسم کے نام سے موسوم ہے۔

اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مومن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مومن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اس کی تصدیق کرتا ہے۔ اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اس کے واسطے کچھ بھی مفید

نہیں ہو سکتی۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہلِ عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی تاکید کا ارادہ کرتے ہیں تو اس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

ابو القاسم قشیری نے اِس اعتراض کا جواب اس طرح سے دیا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے حجت کے تکملہ اور اس کی تاکید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ حکَم (پنچ یا ثالث) معاملے اور جھگڑے کا فیصلہ دو۲ ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے۔ قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرما دیا تاکہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے چنانچہ فرمایا "شَهِدَ اللهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ" اور ارشاد ہے "قُلْ اِیْ وَرَبِّیْٓ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اس نے اللہ تعالےٰ کا قول "وَفِی السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ" "فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" سنا تو چیخ اٹھا اور کہنے لگا "وہ کون ہے جس نے پروردگار کو اس قدر غصہ دلایا کہ اُسے قسم کھانے پر مجبور کر دیا"

قسم صرف کسی معظّم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ اور اللہ تعالےٰ نے سات۷ مقامات پر قرآن میں اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے۔ ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالےٰ "قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ" کے ساتھ مذکور ہے۔ دوسری آیت "قُلْ بَلٰى وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ" (۳) "فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيٰطِيْنَ" (۴) "فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ" (۵) "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ" (۶) "فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَالْمَغٰرِبِ" اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَالتِّيْنِ وَالزَّيْتُوْنِ" "وَالصّٰٓفّٰتِ" "وَالشَّمْسِ" "وَالَّيْلِ" "وَالضُّحٰى" اور "فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ"

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالےٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت آئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی طرح سے دیا گیا ہے۔

ایک۱ وجہ یہ ہے کہ ان مقامات میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے۔ یعنی ان کی اصل "وَرَبِّ التِّيْنِ" "وَرَبِّ الزَّيْتُوْنِ" "وَرَبِّ الشَّمْسِ" تھی۔

وجہ دوم۲ یہ ہے کہ اہلِ عرب ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور اُن کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہٰذا قرآن کا نزول بھی اُن ہی کے عُرف پر ہوا۔

اور تیسری وجہ جواب کی یہ ہے کہ قسم اُنہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو، یا وہ اس چیز کو قابلِ تعظیم سمجھتا ہو اور وہ چیز اس قسم کھانے والے سے بالاتر ہو۔ اور اللہ تعالےٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں ہے۔ اس لئے اُس نے کبھی اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے۔ اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالےٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہیں۔

ابن ابی الاصبع نے اسرار الفواتح میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم ہے۔ اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر کو مستلزم ہے۔ کیونکہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال ہے۔

ابن ابی حاتم نے حسن رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری کسی چیز کی قسم کھائے"۔

علماء کا قول ہے کہ "اللہ پاک نے اپنے قول لَعَمْرُكَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی اس عظمت اور مرتبہ کا اندازہ ہو جائے جو کہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک حاصل ہے"

ابن مردویہ نے ابن عبّاس رضؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اللہ تعالےٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر اپنے نزدیک کوئی معزّز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور سوائے اس کے کہ اللہ تعالےٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور کسی کی جان کی قسم نہیں کھائی ہے چنانچہ وہ فرماتا ہے "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ"۔

ابو القاسم القشیری نے کہا ہے کہ "کسی شئے کی قسم کھانا دو وجہ سے خالی نہیں۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے فضیلت کی مثال ہے قول تعالےٰ "وَطُورِ سِينِينَ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ" اور منفعت کے خیال سے قسم کھائے جانے کی نظیر قولہ تعالےٰ "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ" ہے۔

ایک اور عالم کا قول ہے "اللہ تعالےٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے:

(۱) اپنی ذات کی۔ جیسا کہ گزشتہ میں بیان ہوا۔

(۲) اپنے فعل کی۔ مثلاً "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا۔ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا"

(۳) اپنے مفعول (مخلوق) کی قسم کھائی ہے۔ جیسے "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى"۔ "وَالطُّوْرِ وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ"۔

قسم یا تو ظاہر ہوتی ہے جیسا کہ سابقہ آیتوں میں گزر چکا اور یا مُضمر ہوتی ہے۔ قسم مضمر کی دو قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے۔ جیسے "لَتُبْلَوُنَّ فِیْٓ اَمْوَالِكُمْ"۔

اور دوسری قسم وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو، جیسے "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" کہ اس میں وَاللّٰهِ کا لفظِ قسم مقدر ہے۔

ابو علی فارسی نے بیان کیا ہے کہ "جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں (یعنی ان خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوتی ہیں) اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَقَدْ اَخَذَ مِيْثَاقَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ خُذُوْا" "فَيَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا يَحْلِفُوْنَ لَكُمْ"۔ پس یہ اور اسی طرح کی باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ حال ہوں کیونکہ یہ جواب سے خالی ہیں اور قسم میں جوابِ قسم ضرور آتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو کہ جوابِ قسم کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ" اور "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ"۔

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آتی ہیں۔ اور جس وقت باءِ قسم مذکور ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ" اور "يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ" اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف با نہیں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے جس شخص نے "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ" اور "بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ" "بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ" کو قسم قرار دیا ہے اُس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم رح کا قول ہے "معلوم ہونا چاہئے کہ اللہ سبحانہٗ و تعالےٰ چند باتوں کے ساتھ چند اور باتوں پر قسم کھاتا ہے اور وہ اپنی ذاتِ مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے یا اپنی ان نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی ذات یا صفات کو مستلزم ہیں اور اللہ تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے

ہیں۔ پس قسم یا تو جملۂ خبریہ پر آتی ہے اور ایسا اکثر ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" اور یا جملہ طلبیہ پر وارد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد ہوتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے اور کبھی اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی تاکید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مُراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے متعلق قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے، اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غائب اور مخفی اُمور، جس وقت کہ ان کے ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور اُمور مثلاً شمس، قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔ اور وہ باتیں جن پر اللہ تعالےٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اس کی آیتوں میں سے ہیں اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا برعکس نہیں ہوتا اور کبھی اللہ سبحانہٗ و تعالےٰ قسم کا جواب ذکر کرتا ہے اور اکثر ایسا ہی ہوتا ہے اور کبھی جوابِ قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے جس طرح کہ "لَوْ" کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اس کا معلوم ہونا ہے۔ اور چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کر دی گئی اور یہ صورت ہوگئی کہ فعل قسم کو حذف کر کے محض حرف بَا پر اکتفا کر لیا گیا۔ پھر ظاہر اسموں میں حرفِ بَا کے عوض حرف واو کو اور اسم اللہ تعالےٰ میں حرفِ تَا کو استعمال کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ"۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ "اللہ سبحانہٗ و تعالےٰ اُن اصولِ ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر ضروری اور واجب ہے، کئی مرتبہ توحید پر قسم کھائی ہے اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے، کبھی رسول کے برحق ہونے پر، اور کسی وقت جزاء، وعد اور وعید پر اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔ پس اوّل یعنی توحید کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا تا قولہٖ اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ"۔ امر دوم کی مثال ہے قولہ "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ"۔ امر سوم کی مثال ہے قولہ "يٰسٓ۔ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى الآیہ"۔ امر چہارم کی نظیر ہے قولہ "وَالذّٰرِيٰتِ تا قولہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَصَادِقٌ وَّاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" اور "وَالْمُرْسَلٰتِ تا قولہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ"۔ اور امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں

ہیں۔ قولہ تعالیٰ "وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ تا قولہ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ الآیہ" اور قولہ "وَالْعَادِيَاتِ تا قولہ إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ" اور قولہ "وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ الخ۔" اور قولہ تعالیٰ "وَالتِّينِ تا قولہ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ الآیہ" اور قولہ "لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ وَأَنتَ حِلٌّ تا قولہ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ"۔

ابن القیمؒ ہی کا بیان ہے "اور زیادہ جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مُقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہے کیونکہ ایسی حالت میں حرفِ مُقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا بلیغ تر اور بہتر اور جامع ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "صٓ۔ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ" اس لئے کہ یہاں پر مُقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اس کے صاحب ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگانِ خدا کی یاددہانی اور ان کی ضروریات کے بیان پر مشتمل ہے اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے جو کہ مُقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے اور اس کے افتراء کئے ہوئے نہ ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں، اسی لئے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر "إِنَّ الْقُرْآنَ لَحَقٌّ" ہے اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطرد ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ "قٓ۔ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ" اور قولہ "لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" اثبات معاد پر مشتمل ہے اور قولہ "وَالْفَجْرِ۔ الآیہ" بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائرِ حج کے باب سے معظم افعال کے ساتھ تعلّق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص اللہ تعالیٰ کی عبودیت اور اس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے کئے جاتے ہیں۔ اور ان میں ان باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابراہیمؑ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں۔

ابن القیمؒ نے لکھا ہے "قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالیٰ "وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ۔ الآیۃ" ہے اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے۔ اور یہ امر اس بات پر شاہد ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی۔ اس اعتبار سے اس میں آپ کی نبوت کی صحت اور آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی ہے۔ گویا نبوت اور معاد پر قسم کھانا ہوا۔ یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شاندار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔ پھر تم اس قسم کی مطابقت پر

غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مقسَم علیہ نورِ وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانے کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چمکا تھا۔ یہاں تک کہ وحی رُک جانے کے زمانے میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا یہ شروع کیا کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے اُن کو چھوڑ دیا ہے" لہٰذا اب دیکھو کہ اللہ تعالےٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات پر اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی بند ہو جانے اور گویا تاریکی پھیل جانے کے بعد دوبارہ اس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی"

نوع اڑسٹھ

قرآن کا جَدَل (طرزِ مجادلہ)

نجم الدین طوفی نے اِس موضوع پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔

علماء کا قول ہے کہ "قرآنِ عظیم بُرہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع و اقسام پر مشتمل ہے کوئی دلیل، بُرہان، تقسیم اور تحذیر ایسی نہیں، جو کہ معلوماتِ عقلیہ اور سمعیہ کے کلّیات سے بنائی گئی ہو اور وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلّمین کے طریقوں اور ان کی باریکیوں کا اتباع کئے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اور اہلِ عرب کی عادت کے مطابق اُن دلائل اور براہین کو پیش کیا ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے خود ہی فرمایا ہے "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ"

(۲) یہ کہ حجّت پیش کرنے کے باریک طریقہ کی طرف وُہی شخص مائل ہو گا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجّت قائم کرنے میں عاجز ہو، ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے۔ وہ کبھی اس طرح کے غامض کلام کی طرف مائل نہ ہو گا۔ جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستاں بنانے کی کوشش نہ کرے گا۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے اپنی مخلوق کے سامنے دلائل بیان فرمانے کی صورت میں اپنے پاکیزہ اور اشرف

خطاب کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اُس خطاب کے صاف اور واضح معانی سے اپنی تسلّی کرلیں اور حجت اور دلیل لزوم سے مناسبِ حال حصّہ پالیں اور خاص آدمی اس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیبوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق اور برتر ہیں۔"

ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ جاحظ کا قول ہے کہ "قرآن میں کلامی مذہب کچھ بھی نہیں پایا جاتا" حالانکہ قرآن اِس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے۔ اور "مذہبِ کلامی" کی تعریف یہ ہے کہ جس بات کا ثابت کرنا متکلّم کو منظور ہو، اُس پر وہ علمِ کلام جاننے والوں کے طریقے کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ مُعانِد (مخالف) شخص کو اس میں قطع بند اور ساکت کر دے۔

منجملہ اسی باب کے ایک نوع منطقی بھی ہے اس کے ذریعہ سے سچّے مقدّمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔ کیونکہ اِس فن کے ماہرین نے بیان کیا ہے کہ "سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالےٰ "وَاِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ" تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ دس مقدّمات کی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں:-

(۱) قولہ تعالےٰ "ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ" اِس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اُسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے۔ اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں ہو گیا ہے کہ یہ خبر اس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایۂ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر خبر بھی دی گئی ہے تو اس ذات پاک و مقدس کی طرف سے دی گئی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید برآں یہ خبر ہم تک تواتر کے ساتھ منقول ہو کر پہنچی ہے لہٰذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑتا ہے کہ اللہ تعالےٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ اللہ تعالےٰ نے مُردوں کو زندہ کرنے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَاَنَّهٗ يُحْيِي الْمَوْتٰى" اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے روزِ قیامت کے احوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں اور اس خبر کے فائدہ کا مدار مُردہ کو زندہ کرنے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کا مشاہدہ کر لیں جن کو اللہ پاک محض ان کی وجہ سے بدلتا رہتا ہے۔ اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ اللہ پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مُردوں کو زندہ کرنا بھی انہی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے۔ اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ پاک مُردوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سُبحانہٗ وتعالےٰ نے اپنے ہر شئے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول "وَ اَنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" میں دی ہے اِس واسطے کہ اُس نے ہی اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطانوں کی پیروی کرے گا اور اللہ تعالےٰ کے بارے میں بغیر علم کے مجادلہ کرے گا اللہ پاک اس کو عذابِ دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادرِ مطلق ہے۔ لہٰذا خدا تعالیٰ ہی ہر شئے پر قادر ہے۔

(۴) اس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں اِس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اس آیت "لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا" تک میں دی ہے اور اِس کی مثال میں اس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوشِ مسرّت سے لہلہا اُٹھتی ہے اور پھلنے پھولنے لگتی ہے، اور طرح طرح کی بارونق چیزیں اُگاتی ہے (قولہٗ: وَتَرَى الْاَرْضَ هَامِدَةً فَاِذَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَاَنْۢبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍۢ بَهِيْجٍ) اور انسان کی آفرینش کی خبر جس لحاظ سے اللہ تعالےٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا پھر موت سے اس کو معدوم کر دیا اور اس کے بعد بعث کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا اور اللہ پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالمِ وجود میں لایا اور اس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد کیا۔ پھر اس کے مردہ ہو جانے کے بعد بارِ دیگر سرسبزی عطا فرما کر زندہ کیا۔ اور ان سب باتوں میں اللہ تعالےٰ کی مشاہد خبر (آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات) کے ساتھ غیر مشاہد (غائب از نگاہ متوقع امر) یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیش نظر بات بن گئی اور محض خبر نہیں رہ گئی تو اَب اِس بات سے اللہ تعالےٰ کی خبر قیامت کے آنے کے بارے میں بھی صادق ہو گئی اور قیامت کو وہی قائم کر سکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مُردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے اِس لئے کہ قیامت اس مدّت ہی کا تو نام ہے جس میں مُردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے اَحْكَمُ الْحَاكِمِيْنَ کی عدالت میں کھڑا ہونا پڑے گا۔ پس قیامت ضرور آکر رہے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ اور اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مُردوں کو دوبارہ زندہ کرکے اُٹھائے گا۔"

کسی اور عالم نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ نے جسمانی معاد پر کئی طریقوں اور قسموں سے استدلال کیا ہے:-

ایک قسم تو ابتدا (پہلی حالت) پر لوٹانے کا قیاس ہے، جیساکہ ارشاد فرماتا ہے "كَمَا بَدَاَكُمْ

تعودون" "کمابدأنا اول خلق نعیدہٗ" "افعیینا بالخلق الاول"۔

دوسری قسم معاد پر استدلال اس طرح کیا ہے جب وہ آسمان اور زمین کی آفرینش پر قادر ہے تو دوبارہ پیدا کرنا تو قیاس کی رُو سے اور بھی آسان ہے۔ اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے "اولیس الذی خلق السمٰوٰت والارض بقادرٍ - الآیہ"

تیسری قسم۔ زمین کے مُردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اس کے دوبارہ زندہ کرنے پر قیاس کرتا ہے۔

چہارم۔ سبز درخت سے آگ کے پیدا کرنے پر اعادہ (دوبارہ پیدا کرنا) کا قیاس ہے۔

حاکمؒ وغیرہ نے روایت کی ہے کہ اُبی بن خلف ایک ہڈی لئے ہوئے آیا اور اس نے اُسے چُور چُور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا کیا اللہ تعالیٰ اس ہڈی کو سڑ جانے اور گل جانے کے بعد بھی زندہ کر دیگا؟ اسی وقت اللہ پاک نے وحی نازل فرمائی "قل یحییھا الذی انشاھا اول مرۃٍ" پس یہاں اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ نے نشاۃ اُخریٰ کو اُولیٰ کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حادث ہونے کی علت کو باعثِ اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا اور اس کے بعد اپنے قول "الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارًا" کے ساتھ حجّت پیش فرما کر یہ بات ایک شئے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے اور اُن دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع پر حد درجہ واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم معاد پر استدلال کی قولہ تعالیٰ "واقسموا باللہ جھد ایمانھم لا یبعث اللہ من یموت بلےٰ۔ الآیتین" میں پائی جاتی ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ امرِ حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات ضروری نہیں کہ خود امرِ حق ہی میں کوئی انقلاب ہو جائے بلکہ در اصل اختلاف صرف ان طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہٖ ایک ہی ہوتا ہے۔ پس جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک حقیقت موجود ہے اور ہمارے لئے اپنی دنیوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مرکوز ہے اور اس کا خاتمہ یا مٹنا اس کے علاوہ اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلّت ہی اٹھ جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہٰذا بداہتہً یہ بات صحیح ہوئی کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مُرتفع ہو جائے گا۔ یہی وہ حالت ہے جس کی طرف اللہ تعالےٰ نے اس آیت میں

اشارہ کیا ہے "وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ" (یعنی ہم ان کے دلوں کے کینے دور کر دیں گے)۔
اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اس بَعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے ابن رشید نے اس کی تقریر اسی طرح کی ہے۔

اسی قبیل سے صانع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اس پر قولہ تعالیٰ "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں مذکورہ تمانع (دو معبودوں کا عدم اتحاد و اتفاق) دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز اُن کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور ان کا اتفاق اور اتحاد استوار نہ ہوتا۔ اور ضروری تھا کہ ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو عاجز ہونا پڑتا۔ اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اسی جسم کے مُردہ ہی رہنے دینے پر آمادہ ہوتا۔ تو اس صورت میں یا اُن دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقض پیدا ہو جاتا۔ اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزی محال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضِّدَّین کا نقص لازم آتا ہے اور یا یہ کہ ان دونوں صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ ان دونوں کا عجز نکلتا ہے اور یا کسی ایک صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اسی کا عجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہیئے۔

فصل

علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دو نوعیں سبر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ ان نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ۔ الآیتین" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ نر چوپایوں کو حرام قرار دیا اور بارِ دگر مادہ چوپایوں کو حرام کر دیا تو اللہ پاک نے "سبر" اور "تقسیم" کے طریق پر اُن کے اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ بے شک آفرینش اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں نر اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے ان کو حرام بنایا ہے۔ آخر یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اِس بات سے خالی نہیں ہو سکتی کہ یا نر ہو گی یا مادہ اور یا اس رِحم سے کوئی علاقہ ہو گا جس کا ان دونوں سے بھی تعلق ہے۔ اور یا یہ بات ہو گی کہ اس تحریم کی کوئی عِلّت معلوم ہی نہ ہو سکے گی اور وہ علت تعبدی ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ

ہے اور اللہ پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعۂ وحی ہوتا ہے یا کسی رسول کے واسطے سے یا اس کے کلام کو سُننے سے۔ اور اس بات کی تعلیم اس کی طرف سے مشاہدہ کرانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصّٰىكُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم اللہ تعالیٰ کے اِس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت اِن وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہوسکتی۔ اب وجہ اوّل یعنی بذریعۂ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام نر جانور حرام ہوں، اور دوسر وجہ سے تمام مادہ چارپایوں کی حُرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار سے دونوں صنفوں کا ساتھ ساتھ حرام ہونا لازم آتا ہے۔

غرض کہ اِن وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا دعویٰ کرنا اس لئے باطل ہوا کہ مذکورہ بالا سبب علت تحریم حُرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوتی ہے اور اللہ پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا باطل ہے اور کفّار نے اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا پھر رسول کے ذریعہ سے معلوم کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفارِ عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہوگئیں تو اصل مدّعا پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکّہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض اللہ تعالےٰ پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔

منجملہ انہی اصطلاحاتِ فنِ جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ "قول بالمُوجب" کی حقیقت یہ ہے کہ فریق مخالف کے کلام کو اسی کی گفتگو کے فحویٰ (مفہوم) سے رَدّ کر دیا جائے۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ "قول بالمُوجب" کی ۲ دو قسمیں ہیں:

ایک ۱ قسم اُن میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اس شئے کی کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کردے، مثلاً قولہ تعالےٰ "يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ الآیۃ" کہ یہاں منافقوں کے کلام میں اَعَزّ کا لفظ اپنے گروہ کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے۔ اور اَذَلّ کا لفظ فریق مومنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے اور منافقوں نے اپنی جماعت کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ

مومنوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے ان کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کی جماعت کے برعکس مومنین کی جماعت کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اس کے رسول اور مومنین سے عبارت ہے۔ پس گویا کہ کہا گیا "ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے، لیکن وہ ذلیل اور نکالے ہوئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں"

دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اُس کی مُراد کے خلاف پر محمول کیا جائے اور وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا محتمل بھی ہو۔ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی نکالی ہے۔ اور وہ قولہ تعالےٰ "وَمِنْهُمُ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ النَّبِيَّ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ" ہے۔

اِسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے

تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امرِ محال کو فرض کر لیا جائے، خواہ منفی بنا کر یا حرفِ امتناع سے مشروط کر کے تا کہ شرط کے ممتنع الوقوع ہونے کی بنا پر امر مذکور کا واقع ہونا بھی محال ہو اور پھر اس کے بعد اس امر کا وقوع بہ طور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بالفرض اس کے واقع ہو جانے سے اُس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" کہ اس کے معنی ہیں اللہ کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اُس سبحانہٗ و تعالےٰ کے علاوہ اس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اُس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود اُن دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور اُن میں سے ہر ایک دوسرے پر برتری اور غلبہ چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی اَمر تمام نہ ہونے پائے گا، نہ کوئی حکم چل سکے گا، اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک طور پر ہوگی۔ حالانکہ واقع کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منظم طریقہ پر چل رہا ہے جسمیں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرضِ محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

پھر اسی نوع کے متعلق اِسجَال بھی ایک اصطلاح ہے اور یہ اس طرح کے الفاظ استعمال کرنے کا نام ہے جو کہ مخاطب پر اس چیز کا ہونا مسجل (ثابت) کر دیں، جس چیز کے ساتھ اس سے خطاب کیا

گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " رَبَّنَا وَ اٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا عَلٰی رُسُلِكَ ۔ رَبَّنَا وَ اَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ ﹰالَّتِیْ وَعَدْتَّهُمْ " کہ ان آیات میں " ایتاء " اور " ادخال " کے لفظوں کا اجمال اس طرح کیا گیا ہے کہ ان کا وصف اللہ تعالیٰ کے وعدہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور اللہ پاک اپنے وعدے کے خلاف کبھی نہیں کرتا۔

منجملہ ان اصطلاحات کے ایک اصطلاح **انتقال** ہے اور یہ اِس بات کا نام ہے کہ دلیل پیش کرنے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کرے پھر اس سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ مخالف فریق نے پہلے استدلال سے وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے لہٰذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا۔ جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور ظالم نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ اور ظالم نمرود نے دعویٰ کیا کہ: اَنَا اُحْیِیْ وَاُمِیْتُ میں بھی تو زندہ کر سکتا اور مار سکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اُسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزا وارِ قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ ظالم نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے۔ لہٰذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے چھٹکارا پانے کی ظالم کے پاس کوئی وجہ ہی نہیں تھی تب انہوں نے فرمایا: " اِنَّ اللّٰهَ یَاْتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ " اب تو ظالم کی سٹی گم ہو گئی اور وہ مبہوت ہو کر رہ گیا۔ اُسے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں۔ کیونکہ اس سے بڑی عمر کے لوگ اُسے جھوٹا بتاتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ سے یونہی نکلا کرتا ہے، اِس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

ایک اور اصطلاحی نوع فنِّ جدل کی مناقضہ ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شئے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مضمر ہو کہ اس امر کا ہونا ہی محال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِیَاطِ "

ایک دوسری نوع ہے مجاراۃ الخصم اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ فریق مخالف اور مدِّمقابل ٹھوکر کھا کے اپنے ہی بعض مقدمات کو اُس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اس کو الزام دینا اور قائل بنانا مُراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " قَالُوْۤا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِیْنٍ ۝ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ

مِّثْلُكُمْ" الآیہ۔ یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ "بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں"، اس میں ایک طرح کا اقرار اُن کے بشریت ہی میں منحصر ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اِس طرح انھوں نے اپنی ذاتوں سے رسالت کا انتفاء تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مُراد نہیں ہے، بلکہ فریقِ مخالف کی دلجوئی اور ہم آہنگی کے طور پر یہ مجاراۃ کی ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے سنبھل جائے اور قابو میں آجائے۔ پس گویا کہ انبیاء نے یوں کہا ہے "تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات کچھ اُس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ ہمیں منصب رسالت عطا فرما کر اپنا فضل فرمائے۔

نوع انہتّر

قرآن میں کونسے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مُرسلین علیہم السلام کے پچیس[۲۵] نام ہیں اور وہ مشہور انبیاء علیہم السلام ہیں:

(۱) آدم علیہ السلام: اَبُوالْبَشَر۔ علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے کہ "آدم" اَفْعَل کے وزن پر اُدْمَۃ سے صفت کا صیغہ ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجوالیقی نے کہا ہے کہ "انبیاءؑ کے نام تمام عجمی ہیں، مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں۔ آدمؑ۔ صالحؑ۔ شعیبؑ اور محمد صلّی اللہ علیہ وسلم۔

ابن ابی حاتم نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عبّاسؓ سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدمؑ اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ گندمی رنگ کی زمین سے پیدا ہوئے تھے"۔ بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ اسم سُریانی ہے۔ اس کی اصل "آدام" بروزن "خاتام" تھی، دوسرے الف کو حذف کر کے اس کو معرّب کر لیا گیا۔ ثعالبی کا بیان ہے "عبرانی زبان میں مٹی کو "آدام" کہتے ہیں۔ اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا"۔

ابن ابی خیثمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے۔ نووی نے

اپنی کتاب تہذیب میں بیان کیا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے۔"

(۲) نوح علیہ السلام: الجوالیقی نے کہا ہے کہ یہ اسم بھی مُعرّب ہے۔ کرمانی نے اس پر اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ سُریانی زبان میں اس کے معنی ہیں "شاکر"۔ اور حاکم نے مستدرک میں بیان کیا ہے کہ "نوح کی وجہ تسمیہ ان کا اپنی ذات کی بابت بہ کثرت رونا تھا اور ان کا اصل نام عبدُالغفّار ہے"۔ اور حاکم نے یہ بھی کہا ہے کہ "اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم، نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کے قائل تھے۔ اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمَک (لام مفتوح۔ میم ساکن اور میم کے بعد کاف)، ابن متوشلخ (میم مفتوح۔ تاء مضمومہ۔ شین اور لام مفتوحہ) ابنِ اَخنُوخ (خاء معجمہ مفتوحہ۔ نون خفیفہ مضموم واؤ اور پھر خا ساکن) اور اَخنُوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں۔

طبرانی رحمہ اللہ نے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "آدم ع"۔ میں نے عرض کیا "پھر کون ؟" ارشاد ہوا "نوح ع۔ اور حضرت آدم ع اور نوح ع کے درمیان بیس قرن (صدیاں) ہیں"۔

مُستدرک میں ابن عبّاس رض سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "آدم ع اور نوح ع کے درمیان دس قرن (صدیوں) کا فاصلہ تھا"۔ مُستدرک ہی میں ابن عبّاس رض سے مرفوعاً مروی ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے نوح ع کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نوسو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر انھیں اللہ کی طرف بُلاتے رہے۔ اور طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ اُن کے سامنے ہی آدمیوں کی کثرت ہوگئی اور وہ دُنیا میں خوب پھیل گئے"۔

ابن جریر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ "نوح ع کی ولادت وفاتِ آدم ع کے ایک سو چھبّیس سال بعد ہوئی تھی"۔

نووی رحمہ اللہ کی کتاب "تہذیب" میں مذکور ہے کہ "نوح ع تمام نبیوں میں باعتبارِ عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں"۔

(۳) اِدرِیس علیہ السّلام: کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السّلام سے پیشتر گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے کہ "ادریس علیہ السّلام، آدم علیہ السلام کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوّت کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ اور وہ اخنوخ بن یراد بن مہلائیل بن انوش بن قینان ابن شعیبؑ بن آدم علیہ السلام ہیں۔

وہب بن منبہ کا بیان ہے کہ "ادریس علیہ السّلام نوحؑ کے دادا ہیں جن کو خنون کہا جاتا ہے اور یہ نام سُریانی زبان کا اِسم ہے۔" ایک قول یہ ہے کہ "نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ ہے اور دراسۃ سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحفِ آسمانی کا درس بہ کثرت دیا کرتے تھے۔" مستدرک میں ایک ضعیف سند کے ساتھ حسنؒ سے بواسطۂ سَمُرہ مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا "نبی اللہ ادریسؑ سفید رنگ، دراز قامت، بڑے پیٹ کے اور چوڑے سینہ والے تھے، اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بہ کثرت بال تھے، ان کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی اور ان کے سینہ میں ایک سفید داغ تھا جو مرضِ برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب اللہ پاک نے اہلِ زمین کے ظلم اور احکامِ الٰہی میں تعدّی کرنے کی نہایت بُری حالت دیکھی تو ادریسؑ کو چھٹے آسمان پر اُٹھا لیا۔ اور وہ اِسی امر کی بابت فرماتا ہے "وَّرَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝"۔

ابن قتیبہؒ نے ذکر کیا ہے کہ "جس وقت ادریس علیہ السّلام آسمان پر اُٹھا لئے گئے اس وقت اُن کی عمر تین سو پچاس سال کی تھی۔"

ابن حبّانؒ کی صحیح میں آیا ہے کہ "ادریس علیہ السلام نبی اور رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔"

مُستدرک میں ابن عبّاس رضؓ سے مروی ہے۔ انھوں نے کہا "نوحؑ علیہ السّلام اور ادریس علیہ السّلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدّت کا فاصلہ تھا۔"

(۴) ابراہیم علیہ السّلام: جوالیقی نے کہا ہے کہ یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں ہے۔ اہلِ عرب نے اس کا تکلّم کئی طریقہ پر کیا ہے جن میں سے مشہور تر ابراہیمؑ ہے۔ اور انھوں نے "اِبْرَاہام" بھی کہا ہے، قراءتِ سبعہ میں اس کو "اِبْرَاہِم" حذفِ یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ "اِبْرَہِم" سُریانی اِسم ہے اس کے معنی ہیں "اَبٌ رَحِیْم" مہربان باپ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ "اِبْرَہِم"، "اَلْبَرْہَمَۃُ" سے مشتق ہے اور اس کے معنی ہیں شِدَّۃُ النَّظر (تیز نظر)۔ اِس بات کو

کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں نقل کیا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں۔ آزر کا نام تارَخ (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں خا مہملہ) تھا۔ وہ ناحُور (نون اور حا مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا، اور ناحور، شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن راغو۔ ابن فالغ ابن عابِر ابن شالخ ابن ارفخشذ بن سام بن نوح علیہ السلام۔

واقدی کا قول ہے کہ "ابراہیمؑ تخلیق آدم علیہ السلام کے بعد، دو ہزار سال کے اختتام پر پیدا ہوئے۔ مستدرک میں، ابن المسیّب کے طریق پر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "حضرت ابراہیمؑ نے ایک سو بیس [۱۲۰] سال کے بعد ختنہ کرائی تھی اور وہ دو سو [۲۰۰] سال کی عمر پاکر فوت ہوئے۔"

نووی وغیرہ نے ایک قول نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر [۱۷۵] سال زندہ رہے تھے۔

(۵) اسماعیل علیہ السلام: جوالیقی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ — (اسماعین) بھی کہا جاتا ہے۔ نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) اِسحٰق علیہ السلام: آپ اسماعیلؑ کی ولادت کے چودہ [۱۴] سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اَسی برس زندہ رہے۔ ابو علی ابن مسکویہ نے کتاب نَدِیمُ الفَرِید میں ذکر کیا ہے کہ "عبرانی زبان میں اِسحاق کے معنی ہیں "ضحاک" (بہت ہنسنے والا، ہنسوڑا)

(۷) یعقوبؑ علیہ السلام: یہ ایک سو سینتالیس [۱۴۷] سال زندہ رہے۔

(۸) یوسفؑ علیہ السلام: ابن حبّان کی صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے "الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم ہیں"۔ مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسفؑ بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنوئیں میں ڈالے گئے۔ اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور انھوں نے ایک سو بیس [۱۲۰] سال کی عمر پاکر وفات پائی۔

صحیح حدیث میں مروی ہے کہ "حضرت یوسفؑ کو حُسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا"۔ بعض علما نے حضرت یوسف کو مرسل (رسول) بتایا ہے۔ جس کی دلیل اللہ پاک کا قول: "وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ" ہے۔ ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسف بن یعقوبؑ نہیں ہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوبؑ ہیں۔ اِسی قول کے مشابہ وہ قول بھی

ہے جو کرمانی کی کتاب "العجائب" میں قولہ تعالےٰ " وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ " کے تحت منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ زکریا علیہ السلام کی بیوی مریم بنتِ عمران ابن ماثان کی بہن تھیں" کرمانی نے کہا ہے " اور یہ کہنا کہ وہ یعقوبؑ بن اسحاقؑ بن ابراہیمؑ کے بیٹے تھے غریب (انوکھی بات) ہے۔ اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے۔ اور غریب وہی پہلا قول ہے اور اس کی نظیر غریب ہونے میں نوف البکالی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰؑ کا ذکر خضرؑ کے قصّے میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰؑ (پیغمبر) نہیں ہیں۔ بلکہ موسیٰ بن میشا بن یوسف ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ موسیٰ بن افرائیم بن یوسف ہیں۔ اور بہ تحقیق ابن عبّاس رضؓ نے اس بارے میں نوف البکالی کو جھوٹا بتایا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کو نقاش اور ماوردی نے نقل کیا ہے کہ سورۂ غافر میں مذکور یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے ان کو جنّات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا"

وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے کہ " آلِ عمران میں مذکور عمران موسیٰ علیہ السلام کے باپ ہیں نہ کہ حضرت مریمؑ کے والد"

یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں، سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واؤ اور ہمزہ کے۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ عجمی لفظ ہے کسی سے مشتق نہیں ہے۔

(۹) لُوط علیہ السّلام: ابن اسحاق نے کہا ہے " وہ لوط ابن ہاران بن آزر ہیں"۔ اور مُستدرک میں ابن عباس رضؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا " لُوطؑ ابراہیمؑ کے بھتیجے تھے"۔

(۱۰) ہُود علیہ السّلام: کعب رضی اللہ عنہ کا قول ہے " ہُودؑ آدمؑ سے نہایت مشابہ تھے"۔ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ کہتے ہیں " وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے"۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرکؔ میں کی ہے۔ اور ابن ہشام نے کہا ہے " ہُودؑ کا نام عابر بن ارفخشذ بن سام بن نوحؑ ہے"۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ " ہود علیہ السلام کے نسب کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ " وہ ہودؑ بن عبد اللہ بن رباح بن حاوذ ابن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوحؑ ہیں"۔

(۱۱) صالح علیہ السّلام: وہب نے کہا ہے " وہ عبید کے بیٹے ہیں۔ اور عبید بن حائر بن ثمود بن حائر بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث

ہوئے۔ ان کی سُرخ سفید رنگت تھی اور نرم خوشنما بال تھے وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے تھے۔

نوف الشامی نے بیان کیا ہے کہ "صالح ملک عرب کے پیغمبر تھے۔ جب اللہ پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اُس کے بعد ثمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالےٰ نے ان کی طرف صالح کو کمسنی اور نوجوانی میں نبی بنا کر بھیجا۔ اور انھوں نے قوم ثمود کو جب کہ وہ سِن رسیدہ اور کھچڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بُلایا۔ اور نوح اور ابراہیم کے مابین بجز ہود اور صالح کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے"

اِن دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مُستدرک میں کی ہے۔ ابن حجر وغیرہ کا قول ہے کہ قرآن اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثمود کی قوم، قوم عاد کے بعد ہوئی تھی، جیسے قوم عاد قوم نوح کے بعد ہوئی تھی۔ ثعلبی کا قول جس کو ثعلبی سے نووی نے اپنی کتاب "تہذیب" میں اپنے ہاتھ سے نقل کیا ہے کہ "صالح علیہ السلام عُبَید کے بیٹے ہیں۔ اور ان کا نسب نامہ یہ ہے صالح بن عبید بن اسید بن ماشج بن عبید بن حاذر بن ثمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح۔

خدائے تعالیٰ نے اِن کو اُن کی قوم کی طرف اُس وقت مبعوث فرمایا جب کہ وہ نوجوان تھے اور اُن کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے۔ ان کے مکانات حجاز اور شام کے درمیان تھے۔ حضرت صالح ان لوگوں میں بیس ۲۰ سال مقیم رہے اور انھوں نے شہر مکہ میں وفات پائی جب کہ ان کی عمر اٹھاون ۵۸ سال کی تھی"

(۱۲) شعیب علیہ السلام: ابن اسحاق نے کہا ہے "وہ میکائیل کے فرزند ہیں۔ اور میکائیل بن یشجن بن لاوی بن یعقوب ہیں۔ میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں انہی کے خط (قلمی نسخہ) سے لکھا ہوا دیکھا ہے کہ "شعیب بن میکائیل بن یشجن بن مَدیَن ابن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو ۲ قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث ہوئے تھے۔ یعنی اہلِ مَدیَن اور اصحابُ الایکہ کی طرف۔ وہ بڑے نمازی تھے اور آخر عمر میں ان کی بینائی جاتی رہی تھی"

ایک اور جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ "مَدیَن" اور "اصحابُ الایکہ" دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں۔ ابن کثیر کا قول ہے کہ "اِس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ان

قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ اور تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق اس قول سے دلیل لائے ہیں، جس کی نسبت السدی اور عکرمہ کی طرف کی گئی ہے کہ، ان دونوں بزرگوں نے کہا ہے "اللہ تعالےٰ بجز شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو دوم تبہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ اِن کو ایک بار قوم مدین کی طرف بھیجا۔ اور اس قوم پر اللہ پاک نے نافرمانی کی وجہ سے خوفناک ڈراونی صدا مسلط کی تھی۔ اور دوسری دفعہ شعیبؑ اصحاب الایکہ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے (اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کی سزا میں) یَوْمُ الظُّلَّۃ (سایہ کا دن) جب کہ اُن کے سروں پر پہاڑ جُھک کر سائبان کی طرح بن گیا تھا اور آخر وہ گر پڑا جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے) کا عذاب بھگتا۔"

ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبد اللہ بن عمرو رضؓ کی حدیث سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ "قوم مدین اور اصحاب الایکہ دو قومیں تھیں اور اللہ پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو نبی بنا کر مبعوث فرمایا تھا۔" ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے مرفوع ہونے میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کا قول ہے کہ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کو تین قوموں کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اور وہ تیسری قوم "اَصحابُ الرَّس" تھی۔

(۱۳) موسیٰ علیہ السلام: یہ عمران بن یصہر بن فاہث بن لاوی بن یعقوبؑ کے بیٹے تھے اُن کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰ سُریانی زبان کا نام ہے۔

ابو الشیخ نے عکرمہؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا نام موسیٰ اِس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے درمیان ڈالے گئے تھے۔ چنانچہ قبطی زبان میں پانی کو "مُو" اور درخت کو "سا" کہتے ہیں۔" حدیثِ صحیح میں ان کی صفت یہ آئی ہے کہ وہ گندمی رنگ، دراز قامت اور گھونگھریالے بالوں والے تھے۔ جیسا کہ (قبیلہ) شنوءۃ کے آدمی ہوتے ہیں۔" ثعلبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۴) ہارون علیہ السلام: موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی نے اپنی کتاب "عجائب" میں بیان کئے ہیں ہارونؑ موسیٰؑ سے زیادہ دراز قامت اور بڑے خوش بیان شخص تھے۔ موسیٰؑ سے ایک سال قبل پیدا

ہوئے تھے۔

اِسْرَاء (قصۂ معراج) کی بعض حدیثوں میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارُون ؑ موجود تھے۔ ان کی ڈاڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اُس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبریل ؑ! یہ کون ہیں؟ جبریل ؑ نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دلعزیز اور محبُوب ہارُون ؑ بن عمران یہی ہیں۔ ابن مسکویہ نے ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں ہارُون کے معنی ہر دلعزیز اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) داؤد علیہ السلام: اِیشا کے بیٹے تھے۔ اور اِیشا بن عَوبَد (بروزنِ جَعفَر) ابن باعز ابن سلمُون بن نحشُون بن عَمّی بن یارِبْ ابن رام بن حَضرُون بن فارِص بن یہُودا بن یعقوب تھے۔ ترمذی میں ہے کہ داؤد ؑ بڑے عبادت گزار تھے، ان کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ کعب رضؓ کا قول ہے کہ حضرت داؤد ؑ کا چہرہ سُرخ تھا، سر کے بال سیدھے اور نرم تھے، رنگت گوری چِٹّی تھی، ڈاڑھی لمبی تھی اور اُس میں کسی قدر پیچ و خم پایا جاتا تھا، وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے۔ اور اللہ تعالےٰ نے ان کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں عطا فرمائی تھیں"۔

نَوَوِی کا بیان ہے کہ اہلِ تاریخ کے قول سے داؤد ؑ کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے۔ از انجملہ چالیس سال ان کی حکمرانی کا زمانہ رہا۔ ان کے بارہ فرزند تھے۔

(۱۶) سُلیمان علیہ السلام: داؤد ؑ کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب رضؓ نے بیان کیا ہے کہ وہ سُرخ و سفید، گداز بدن، کشادہ پیشانی، سُتھرے اور خوش اندام تھے۔ اور ان کے مزاج میں عجز و انکسار کی محمُود صفت پائی جاتی تھی۔ اُن کے والد ماجد داؤد ؑ باوجود ان کی کمسِنی کے بہت سے اُمور میں ان سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ جس کی وجہ سلیمان ؑ کا بے پایاں علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔

ابن جبیر رحؒ نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دُو مومنوں کو ملی تھی سُلیمان ؑ اور ذوالقرنین کو۔ اور اسی طرح دو کافروں نے بھی تمام رُوئے زمین پر حکمرانی کی ہے، یعنی نمرود اور بخت نصر نے۔ اہلِ تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمان ؑ تیرہ سال کی عمر میں تختِ سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنی تاریخِ جلوس سے چار سال بعد

بیت المقدس کی تعمیر شروع کی تھی اور ترپن سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) ایوب علیہ السلام: ابن اسحاق نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے اور ان کے نسب کے بارے میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہوسکی ہے کہ اُن کے والد کا نام اَبْیَض تھا۔ ابن جریر رح نے کہا ہے کہ وہ ایوب بن مُوص بن رُوح بن عِیص بن اسحاق ہیں

ابن عساکر نے بیان کیا ہے کہ "ایوبؑ کی والدہ لوطؑ کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیم علیہ السلام پر ایمان لائے تھے اور اِس اعتبار سے تو وہ موسیٰؑ سے قبل گزرے ہیں"۔ ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیبؑ کے بعد تھے۔ ابن ابی خیثمہ کا بیان ہے کہ ایوبؑ نبی اللہ سلیمانؑ کے بعد ہوئے ہیں۔ جب وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت ان کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے۔ اور دو قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں۔ طبرانی نے روایت کی ہے کہ حضرت ایوبؑ کی مدتِ عمر ترانوے ۹۳ سال تھی۔

(۱۸) ذوالکفلؑ: بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوبؑ کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوبؑ کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوبؑ کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُن کا نام ذوالکفلؑ رکھا۔ ان کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (اللہ تعالےٰ کے ایک ماننے) کی دعوت دو! وہ تمام عمر (یعنی وفات تک) شام میں مقیم رہے اور انھوں نے پچھتر ۷۵ سال عمر پائی تھی۔

کرمانی نے کتاب العجائب میں لکھا ہے کہ ذُوالکِفلؑ کی بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ الیاسؑ ہی ہیں۔ ایک قول ہے کہ وہ یوشعؑ بن نون ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفلؑ تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ مرد صالح تھا۔ انھوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری لی تھی اور پھر ان کو پوری طرح نباہ بھی دیا تھا (اس لئے یہ نام پڑ گیا) بعض کہتے ہیں کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں۔ جن کا ذکر قولہ تعالےٰ "وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" میں آیا ہے۔ ابن عساکرؒ نے کہا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ تعالےٰ نے ان کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ ان کے عمل کا دوسرے انبیاء علیہم السلام کے اعمال سے دُگنا اجر عطا فرمائے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے ان کو اپنا خلیفہ بنایا تھا۔

اور اُنھوں نے ان سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے اور شب کو عبادتِ الٰہی کرتے رہیں گے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُنھیں اِس اَمر کا ذمّہ دار قرار دیا گیا تھا کہ وہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کریں گے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الیسع ہیں اور ان کے دو نام ہیں۔

(۱۹) یُونس علیہ السلام: یہ متّٰی کے بیٹے ہیں۔ عبدالرّزاق کی تفسیر میں منقول ہے کہ متّٰی اُن کی والدہ کا نام تھا ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اس حدیث کی رُو سے ناقابلِ قبول ہے جو کہ ابنِ عباس رضؓ سے صحیح بخاری میں مروی ہے کہ انھوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت اِن کے باپ کی طرف کی ہے پس یہی بات صحیح تر ہے۔ اور مجھ کو کسی حدیث میں یونس علیہ السلام کے سلسلۂ نسب پر آگاہی حاصل نہیں ہو سکی۔ نیز بیان کیا گیا ہے کہ یُونسؑ ایران میں طوائف الملوکی کے زمانہ میں مبعوث ہوئے تھے۔

ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے پیٹ میں چالیس روز تک رہے تھے۔ اور جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے مگر قتادہ رضی اللہ عنہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں۔ شعبی سے مروی ہے کہ یونسؑ کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو اُنھیں پھر اُگل دیا۔

لفظ یُونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں: نون کی تثلیث (تینوں حرکات فتحہ، ضمہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واؤ اور ہمزہ دونوں کے ساتھ اور مشہور قرارت ضمّہ نون کے ساتھ ہے مع واؤ کے۔ ابو حبّان نے کہا ہے کہ "طلحہ بن مصرف نے یونِس اور یوسِف (کسرہ کے ساتھ) قرارت کی ہے اور مُراد یہ لی ہے کہ یہ دونوں الفاظ "اُنس" اور "آسف" سے مشتق ہیں۔ مگر یہ قرارت شاذ ہے۔

(۲۰) الیاس علیہ السلام: ابنِ اسحٰق نے کتاب اَلمبتدا میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فنحاس بن العیزار بن ہارونؑ (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) ابن عمران ہیں۔ ابنِ عساکر نے بیان کیا ہے کہ اَلقُتَیبِیُ نے نقل کیا ہے کہ الیاس علیہ السلام یُوشع علیہ السلام کے سِبط (کُنبہ و نسل) سے ہیں۔

وَہب نے کہا ہے کہ "الیاسؑ کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ خضرؑ کو، اور وہ زمانے کے اخیر (قیامت کے قریب) تک باقی رہیں گے"۔ ابن مسعود رضؓ سے مروی ہے کہ الیاسؑ وہی ہیں جو کہ ادریسؑ تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں۔ اور یہ بیان عنقریب

آئے گا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی نام ہے۔ قرآن میں اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے۔ قال اللہ تعالےٰ "سَلَامٌ عَلٰی اِلْیَاسِیْنَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارے میں لوگوں نے "اِدْرَاسِیْنَ" بھی کہا ہے۔ جس شخص نے اس آیت کی قرارت "آلِ یاسین" کی ہے تو اس کی نسبت کہا گیا ہے کہ، اس سے آلِ محمد صلعم مُراد ہے۔

(۲۱) الیسع علیہ السلام: ابن جبیرؒ بیان کرتے ہیں "وہ اَخطُوب بن العجُوز کے فرزند ہیں"۔ عام لوگ اس اسم کی قرارت ایک ہی مخفّف لام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اس کی قرارت "اَللَّیْسَعَ" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے اور اس اعتبار سے یہ نام عجمی ہے اور پہلی قرارت کے اعتبار سے بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجمی) ہے۔ مگر ایک قول اس کے عربی اور فعل سے منقول ہونے کا ہے۔ یعنی کہ وہ "وَسِعَ یَسَعُ" سے منقول ہے۔

(۲۲) زکریا علیہ السلام: سلیمان بن داؤد کی ذرّیت میں سے تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد آپ بھی قتل کر دیئے گئے تھے۔ جس روز ان کو اللہ تعالےٰ کی طرف سے فرزند کے عطا ہونے کی بشارت ملی تھی، اُس دن اُن کا سِن بانوے ۹۲ سال کا تھا۔ اس بارے میں دو ۲ قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے ۹۹ اور ایک سو بیس ۱۲۰ سال کی دبہ اختلافِ قولین، تھی۔

زکریا عجمی نام ہے۔ اس کے تلفّظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مدّ کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے۔ اور ساتوں قراءتوں میں اس کی قرارت مدّ اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور زکریّا حرف یا کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ۔ اور زَکَرْ مثل قَلَمَ کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) یحییٰ علیہ السلام: زکریّا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نصِ قرآن سے ثابت ہے۔ یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبہ نبوّت پر فائز ہو گئے تھے۔ آپ کو ظلماً قتل کیا گیا تھا اور ان کے قاتلوں پر اللہ پاک نے بخت نصر کو اور اس کی فوجوں کو مسلّط کر دیا تھا۔

یحییٰ ایک عجمی نام ہے۔ اور ایک قول میں اس کو عربی نام بتایا گیا ہے۔ واحدی نے کہا ہے کہ "یہ اسم دونوں قولوں سے یعنی عجمی اور عربی ہونے کے اعتبار پر منصرف نہیں ہوتا۔ الکرمانی نے کہا ہے کہ وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے

اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اِس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ تھیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے ان کے رحم کو حیاتِ تولید ملی)۔ اور ایک وجہ تسمیہ یہ بھی بیان ہوئی ہے کہ، وہ شہید ہوئے تھے اور شہید زندہ ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کا یہ نام مشہور ہوا۔ ایک قول یہ ہے کہ یحییٰ کے معنی ہیں "یَمُوْتُ" (وہ مرجائیں گے) اس طرح پر جس طرح کہ مَہْلَکَۃ کو مَفَازَۃ اور "لَدِیْغ" (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) عیسیٰ علیہ السلام: ابن مریمؑ بنتِ عمران۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نَو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ ان کی والدہ مریمؑ ان کی ولادت کے وقت دس۱۰ سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔

عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اُٹھا لئے گئے۔ رَفع (آسمان پر اُٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی۔ اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اُتریں گے، دجّال کو ماریں گے شادی کریں گے، اُن کے اولاد ہوگی، وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حجرۂ صدّیقہ رضؓ میں مدفون ہوں گے۔ حدیثِ صحیح میں اُن کا حلیہ یُوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسّطُ القَامَۃ اور سُرخ وسفید ہیں۔ ان کی شباہت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں۔ عیسیٰ عبرانی یا سُریانی اسم ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ایسا نہیں تھا جس کے دو نام ہوئے ہوں"۔

(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: قرآن میں آپ کے بہ کثرت نام لئے گئے ہیں۔ ازآں جملہ دو نام محمّد اور احمدؐ ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے عمرو بن مُرّہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے بیان کیا "پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالمِ وجود میں آنے سے قبل ہی رکھ دیا گیا ہے:

(۱) محمّد صلے اللہ علیہ وسلم، قولہ تعالیٰ "وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُہٗٓ اَحْمَدُ" میں "احمدؐ" ہے۔

(۲) یحییٰ علیہ السلام، قولہ تعالےٰ "اِنَّا نُبَشِّرُکَ بِغُلَامٍ اِسْمُہٗ یَحْیٰی" میں "یحییٰ" نام ہے۔

(۳) عیسیٰ علیہ السلام، قولہ تعالےٰ "مُصَدِّقًا بِکَلِمَۃٍ مِّنَ اللّٰہِ" میں

(۴ و ۵) اسحٰق اور یعقوب علیہما السلام، قولہ تعالےٰ "فَبَشَّرْنَاھَا بِاِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے "عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے لئے دی ہے اس میں "احمد" کا لفظ اِس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام سب سے اَحْمَدْ (زیادہ حَمْد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں میں سے "جبریلؑ" اور "میکائیلؑ" کے نام آئے ہیں اور اِن دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں:

جِبْرِیل: (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے)، جَبْرَئِیل: (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ)، جبرائیل: (الف کے بعد ہمزہ لاکر)، جبرَایِیل: (دونوں ی بغیر ہمزہ کے)، جبرَئِل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جِبْرِیلّ: (لام مشدد کے ساتھ) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ "جبرئیل کی اصل "کوریال" (کوریال) تھی کثرتِ استعمال اور معرّب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہوگئی جو تم دیکھتے ہو"۔

میکائیل کی قرارت بغیر ہمزہ کے اور میکئِل (ہمزہ کے ساتھ) اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ ابن جریرؒ نے عکرمہؒ کے طریق پر ابن عبّاسؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا جبریل، عبد اللہ اور میکائل، عبید اللہ کے ہم معنی ہیں۔ اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالےٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے۔ اور اسی راوی نے عبد اللہ بن الحارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ایل" عبرانی زبان میں اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں۔ اور ابن ابی حاتم نے عبد العزیز بن محمد سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا کہ "جبریل" کا اِسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ: ابوحیوہ نے "فَاَرْسَلْنَا اِلَیْھَا رُوْحَنَا" تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ رُوّح مشدّد جبریل کا ایک نام ہے۔ اِس قول کو کرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں نقل کیا ہے۔

ہارُوت اور مارُوت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا "ہارُوت اور مارُوت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے۔ میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصّے کو ایک جُداگانہ رسالہ میں لکھا ہے"۔

الرّعد بھی فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ ترمذی میں ابن عبّاس رضہ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "آپؐ ہم کو بتائیں کہ رَعد کیا چیز ہے؟" آپؐ نے فرمایا "منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ اور ابر پر موکّل ہے۔ ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے اس نے کہا رَعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے"۔ اور اسی راوی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس سے رَعد کے بارے میں سوال کیا گیا تو اس نے کہا "کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے "وَیُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِہٖ" (اور رَعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اُس کی پاکی بیان کرتا ہے)۔

بَرق بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے۔ کیونکہ ابن ابی حاتم نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ بَرق ایک فرشتہ ہے اس کے چار مُنہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ۔ دوسرا بَیل کا چہرہ۔ تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دُم کو ہلاتا ہے پس وُہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مَالِکؑ فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے اور سِجلؔ بھی ایک فرشتہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابو جعفر الباقر سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "سِجلّ ایک فرشتہ ہے اور ہارُوت اور مارُوت اس کے اَعوان (مددگاروں میں سے) تھے"۔ ابن عمر رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "السّجل" ایک فرشتہ ہے۔ السّدی سے روایت کی ہے، اس نے کہا، "سِجلّ" ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمالناموں) پر موکّل ہے۔

قَعِید بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہد رح نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتہ کا ہے۔ ابو نعیم نے اس قول کی تخریج کتاب الحلیہ میں کی ہے۔ اِس طرح یہ سب تو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کئی ایک مرفوع، موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ — ذُوالقرنین بھی منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ ہے اور اگر یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دسؔ کی تعداد

مکمل ہو جاتی ہے اور اُس کے ماسوا ابن ابی حاتم ہی نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے قولہ تعالےٰ "یَوْمَ یَقُوْمُ الرُّوْحُ" کے بارے میں فرمایا کہ "رُوح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں از روئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اَب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہوگئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغب نے اپنی کتاب مُفردات میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "هُوَ الَّذِىْ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِىْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ" میں جس "سَكِيْنَةَ" کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کے دل کو تسکین دیتا اور اُس کو امن دیا ایمان عطا کرتا ہے، جیساکہ روایت کی گئی ہے کہ "اِنَّ السَّكِيْنَةَ تَنْطِقُ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ رَضِىَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ"۔ اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسمار کی تعداد بارہ ہوگئی۔

صحابہ رَضِیَ اللهُ عَنهُم:

صحابہ رضؓ کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

زید بن حارثہ رضؓ۔ اور السجلّ اُس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السجلّ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابوداؤد اور نسائیؒ نے ابو الجوزار کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے کی ہے۔

انبیار علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں:

عِمران: مریمؑ کے باپ۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے باپ کا بھی یہی نام تھا۔ اور مریمؑ کے بھائی ہارون کے باپ کا نام ہے۔ یہ ہارون موسیٰ علیہ السلام کے بھائی نہیں ہیں، جیساکہ مُسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔

اور عزیر اور تبّع ایک صالح آدمی تھا۔ جیساکہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اِس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔

اور لقمان، کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اِس قول کے مخالف ہیں۔ یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا۔ لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے۔

اور سورۂ غافر میں یوسف اور سورۂ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے۔ اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی: قولہ تعالےٰ "اِنِّىْۤ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا" میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک

ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبان زد خلائق تھا۔ یہاں مُراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلنی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پناہ مانگتی ہوں۔ اِس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (چچا زاد بھائی) تھا جبریل ؑ ان کے پاس اُسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانی نے اپنی کتاب العَجائبُ میں بیان کئے ہیں۔

قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریم ؑ کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اِس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاوٹ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ قولہ تعالٰے " اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا " میں لفظ بعْل ایک عورت کا نام ہے، جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے) یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔

قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں:

قارُوْن: یَصْہر کا بیٹا تھا اور موسٰی علیہ السّلام کا چچا زاد بھائی، جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کیا ہے۔

جَالوتْ اور ہامانْ اور بُشریٰ جو سورۂ یوسف میں ذکر کئے گئے۔ وَارِدْ (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر " یابُشریٰ ہٰذَا غُلاَمٌ " کہا تھا۔ یہ السّدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔

آزر (یعنی ابراہیم علیہ السّلام کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارِحْ تھا اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاکؒ کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا " ابراہیم ؑ کے باپ کا نام " آزرؔ " نہ تھا۔ بلکہ اُس کا نام تارِحْ تھا۔" اِسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صَنَمْ (بُت)۔" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " آزر ابراہیم ؑ کے باپ نہ تھے۔

از آں جملہ ایک نام النَّسِیُّ بھی ہے:

ابن ابی حاتم نے ابی وائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا " بنی کنانہ کے قبیلہ

سے ایک آدمی الغفسیؒ نامی گزرا ہے وہ ماہ محرم کو ماہ صفر بنا دیا کرتا تھا۔ تاکہ اس طرح سے لُوٹ مار کے مال کو حلال بنا سکے۔

قرآن میں جنّات کے ناموں سے اُن کے جدِّ اعلیٰ اِبلیس کا نام آیا ہے۔ اس کا نام پہلے عَزَازِیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عبّاسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اس کا نام پہلے عزازیل تھا" ابن جریرؒ نے السّدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ابلیس کا نام حَارِث تھا" بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی اَلحَارِث)۔ اور ابن جریرؒ وغیرہ نے ضحّاک کے طریق پر ابن عبّاسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مُبلس یعنی مایوس کر دیا ہے"

ابن عسکر نے کہا ہے کہ ابلیس کے نام کے بارے میں "قترہ" کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے۔ ابلیس کی کنیت ابو کردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ "ابو قترہ" اور بہ قول بعض "ابو مُرّہ" اور ایک قول میں "ابو لبینی" بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب "روض الانف" میں ذکر کئے ہیں۔

قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یَاجُوج، مَاجُوج، عَاد، ثَمُود، مَدْیَن، قُریش اور رُوم کے نام آئے ہیں۔

اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں وہ یہ ہیں:

قومِ نوح، قومِ لُوط، قومِ تبّع، قومِ ابراہیم اور اصحابُ الایکۃ، اور کہا گیا ہے کہ اصحابُ الایکۃ ہی مدین ہیں، اور اصحابُ الرّس قومِ ثمود کے باقی ماندہ لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عبّاسؓ نے کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہؒ نے کہا ہے کہ وہ قومِ شعیبؑ ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ "اصحابُ الاُخدود" ہیں۔ اسی کو ابن جریرؒ نے مختار قرار دیا ہے۔

قرآن میں بُتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں:

وَدّ، سُوَاع، یَغُوث، یَعُوق اور نَسر۔ یہ قومِ نوح کے اصنام ہیں۔

لَات، عُزّیٰ اور مَنَات۔ قریش کے بُتوں کے نام ہیں۔

الرُّجز۔ بھی اُس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اُس کو ضمّہ راء کے ساتھ پڑھا ہے

اخفش نے کتاب الجمع والواحد میں ذکر کیا ہے کہ رُجز ایک بُت کا نام ہے۔
جِبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں بُت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے۔ اور پھر اسی راوی نے عکرمہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ، اُس نے کہا "جبت اور طاغوت دو بُتوں کے نام ہیں" قولہ تعالےٰ "وَمَا اَهْدِيكُمْ اِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ" جو سورۂ غافر میں آیا ہے، اُس میں رَشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بُت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بُتوں میں سے ایک بُت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے۔

بَعل: یہ قومِ الیاس کا بُت تھا۔

آزر: ایک قول میں اِسے بُت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عبّاسؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "وَدّ، سُوَاع، یَغُوث، یَعُوق اور نَسر قومِ نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں۔ مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے اُن کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ اُن لوگوں کی نشستگاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو انہی مُردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں، اور ان کی ہی طرف اُن کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مَر نہ گئے۔ جب لوگوں میں سے علم اُٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔"

ابن ابی حاتم نے عُروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یَغُوث اور یَعُوق وغیرہ) آدم علیہ السلام کے بیٹے اور اُنہی کے صُلب (پُشت) سے تھے۔

بخاریؒ نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "لَات" ایک شخص تھا جو کہ حاجیوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنی نے ابن عبّاس رضؓ کی نسبت بیان کیا ہے کہ انھوں نے اس کی قرأت "اللّاتّ" تشدیدِ تا کے ساتھ کی ہے۔ اور اس کی تفسیر اس مذکورۂ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا)، اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے ÷

شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء کی قسم سے قرآن میں حسبِ ذیل

نام آئے ہیں:-

بکّہ: یہ شہر مکّہ کا نام ہے۔ کہا گیا ہے کہ حرفِ "با"، میم کے بدل میں آیا ہے اور اُس کا ماخذ ہے "تَمَكَّكْتُ الْعَظْمَ" یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کر لیا (کھینچ لیا) اور "تَمَكَّكَ الْفَصِيلُ مَا فِي ضَرْعِ النَّاقَةِ" یعنی شتر بچہ نے اونٹنی کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکّہ اپنی طرف ان تمام خورد و نوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اِس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی اُن کو زائل کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کمیاب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کر لیا کرتی ہے اور سیلاب اِسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف "با" اصل ہے اور اُس کا ماخذ ہے لفظ "بَكَّ" اِس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا (جھکا دیتا) ہے اور وہ اُس کے سامنے عجز و انکسار سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا ماخذ "اَلتَّبَاكُّ" ہے جس کے معنی ہیں اِزْدِحَام، اس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ "مکّہ" حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور "بکّہ" خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکّہ سے مُراد شہر ہے اور بکّہ خانۂ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بکّہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے[1]۔

مدینہ: سورۂ اَحزاب میں اِس کا نام منافق لوگوں کی زبانی "یَثْرِب" ذکر کیا گیا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا۔ اور اِس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناحیہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوحؑ کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اِس مقام پر وہی اُترا تھا۔ اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم بُرے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جس کے معنی ہیں فساد۔ یا اُس میں تَثْرِیب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں "توبیخ"

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۵ و ۶ اس کے الفاظ ہیں "مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے، ان کے دل میں تیری راہیں ہیں، وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے، پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی" اس میں بکا سے وہی "بکّہ" مراد (باقی بر صفحہ ۴۳۶)

(جھڑکی اور ملامت)

بَدْر: مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ "موضع بدر قبیلۂ جُہینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا" واقدی نے کہا ہے کہ "میں نے اِس بات کا ذکر عبد اللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اِس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا، اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاکؒ سے مروی ہے کہ اس نے کہا بَدْر، مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

اُحُد: شاذ طور پر "اِذْ تُصْعِدُوْنَ وَلَا تَلْوٗنَ عَلٰۤى اُحُدٍ" پڑھا گیا ہے۔

حُنین: یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔

جمع: مزدلفہ کو کہتے ہیں۔

مَشْعَرُ الْحَرَام: مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے۔

نقع: کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اِس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔

مصر اور بابل: سوادِ عراق کا ایک شہر ہے۔

اَلْاَیْکَۃ اور لَیْکَۃ: (فتحۂ لام کے ساتھ)۔ قومِ شعیب کی بستی کا نام۔ اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے، اور پہلا اسم کُورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔

اَلْحِجْر: قوم ثمود کے منازل، شام کے اطراف اور وادی القریٰ کے نزدیک ہے۔

اَلْاَحْقَاف: حضرموت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔

طُورِ سِیْنَا: وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ کو باری تعالےٰ نے پکارا تھا۔

الْجُوْدِیّ: یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے۔[۱]

بقیہ صفحہ ۴۳۵ - ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے: اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ (۳: ۹۶) اور کنویں سے وہی حضرت زمزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر، خانہ یا مکان کے معنی میں ہے جیسے بَعْلَبَکّ ایک مشہور شہر کا نام ہے۔ یہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا آقا یا سورج دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلبک کہلایا۔ مصحح

۱۔ یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرۃ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۹۶۱ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہِ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کیلو میٹر دور۔ مصحح

طُویٰ: ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُس کی روایت ابن عباس رضہ سے کی ہے۔ اِسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباس رضہ ہی سے روایت کی ہے کہ "اِس وادی کا نام طویٰ اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰ ؑ نے اُس کو رات کے وقت طے کیا تھا" حَسَنؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے اُس کو طُویٰ اس لئے کہا گیا کہ یہ دومرتبہ مقدس کی گئی۔ بشر بن علبید سے نقل کیا گیا ہے کہ "یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دومرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی"

الکہف: ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔

الرَّقِیم: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کعب رضہ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحاب کہفؑ نکلے تھے۔ عطیہؒ سے مروی ہے کہ "الرّقیم ایک وادی ہے" سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور آئلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف" قتادہؒ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا رقیم اُس وادی کا نام ہے جس میں کہف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک رضہ سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رقیم کُتےؒ کا نام ہے" (اصحاب کہف کے کتےؒ کا)۔

اَلْعَرِمُ: ابن ابی حاتم نے عطاءؒ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا کہ عَرِمْ ایک وادی کا نام ہے۔

حَرْد: السّدی نے بیان کیا ہے "ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حَرْد ہے" اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔

الصّریم: ابن جریر نے سعید بن جبیر رضہ سے روایت کی ہے کہ "یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے"

ق: ایک پہاڑ جو زمین کے گرد محیط ہے (کوہ قاف)[1]

الجرز: کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔

الطاغیہ: کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قوم ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔

---

[1] یہ قدیم عربوں کا خیال ہے۔ وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ (مصحح)

قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسب ذیل جگہوں کے نام آئے ہیں:۔

فِردَوس: جنّت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔

عِلّیُون: کہا گیا ہے کہ یہ جنّت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کتاب کا نام ہے جسمیں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔

اَلکَوثَر: جیساکہ متواتر حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے۔

سَلسَبِیل، اور تَسنِیم: جنّت کے دو چشمے ہیں۔

سِجّین: کفّار کی روحوں کی قرارگاہ کا نام ہے۔

صَعُود: جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیساکہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔

غَیّ، آثَام، مَوبِق، سعیر، وَیل، سائل اور سحق۔ جہنّم کی وادیاں (ندیاں) ہیں، اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلنَا بَینَہُم مَوبِقًا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: مَوبِق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ "مَوبِقًا" کے بارے میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا "وہ دوزخ میں ایک ندی ہے" حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعودؓ سے قولہ تعالیٰ "فَسَوفَ یَلقَونَ غَیًّا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے" ترمذی وغیرہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَیل جہنم کی ایک ندی ہے کافر اس میں اُس کی تہہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا" ابن المنذر نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "وَیل" جہنم میں کچ لہو کی ایک ندی ہے۔

ابن ابی حاتم نے کعبؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہلِ دوزخ کو عذاب دے گا، غلیظ، موبق، آثام اور غیّ۔

سعید بن جبیرؓ سے مروی ہے کہ "سَعِیر جہنّم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے۔ اور سُحق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے"۔

ابوزیدؓ سے قولہ تعالیٰ "سَالَ سَائِلٌ" کے بارے میں روایت ہے کہ "وہ جہنّم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائِل کہتے ہیں"۔

اَلفَلَق: جہنّم میں ایک اندھا کنواں ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر

نے کی ہے، یہی آیا ہے۔

یحموم: سیاہ دھوئیں کا نام ہے۔ اِس کی روایت حاکم نے ابن عبّاسؓ سے کی ہے۔

قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسب ذیل اسماء ہیں:

الاُمّیّ: کہا گیا ہے کہ یہ اُمّ القُریٰ کی طرف منسوب ہے۔[1]

عبقریّ: کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنّوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

السَّامریّ: بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔

العَرَبیّ: اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ عربۃ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسمٰعیلؑ کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارے میں کسی شاعر نے کہا ہے ؎

وَعَرْبَةُ اَرْضٍ مَا یُحِلُّ حَرَامَهَا ۔۔۔ مِنَ النَّاسِ اِلَّا اللَّوْذَعِیُّ الْحُلَاحِلُ

(اور اس زمین کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز لَوذعیّ الحلاحِلُ کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہو سکتا۔)

شاعر نے لَوذعیّ الحُلاحِلُ سے یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد لیا ہے۔

قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس، قمر، طارق، اور شعریٰ آئے ہیں۔

فائدہ

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے دس اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے: السَّلوٰی (لوا)، البعوض (مچھر)، الذُّباب (مکھی)، النحل (شہد کی مکھی)، العنکبوت (مکڑی)، الجراد (ٹڈی)، الھُدھُد (ہُدہُد)، الغراب (کوا)، ابابیل (جھنڈ کے جھنڈ) اور نمل (چیونٹی)۔ کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارے میں "وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ"[2] ارشاد فرمانا ہے اور سلیمان نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا لہٰذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا۔ ابن ابی حاتم نے شعبی سے روایت

---

[1] اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں بہ این الفاظ موجود ہے: وَمِنْهُمْ اُمِّیُّوْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ الْکِتٰبَ (ان میں سے بعض اَن پڑھ ہیں جو کتاب کا کچھ علم نہیں رکھتے) مص

[2] ترجمہ: ہمیں پرندوں کی بولی سکھائی گئی ہے۔

کی ہے کہ اُس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمانؑ نے سمجھ لی تھی، پر دل دار تھی۔"

فصل

کنیتوں کی قسم سے قرآنِ کریم میں بجز اَبِی لَہَبٍ کے اور کوئی کنیت نہیں آئی ہے ابی لہب کا نام عبدُ العزیٰ تھا۔ چونکہ اس کا نام شرعًا حرام ہے اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور کہا گیا ہے کہ کنیت کے ذکر کرنے سے اِس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔

وہ القاب جو کہ کلامِ الٰہی میں واقع ہوئے ہیں، ان میں سے ایک یعقوبؑ کا لقب "اسرائیل" ہے اس کے لفظی معنی "عبد اللہ" ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صفوۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ کے) ہیں۔ اور ایک قول ہے اس کے معنی ہیں "مَسرِیُّ اللہِ" کیونکہ جس وقت انھوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریرؒ نے عمیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسرائیل تمھارے "عبد اللہ" کہنے کی طرح ہے۔ عبد اللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلزؒ سے نقل کیا ہے کہ اس نے کہا "یعقوبؑ ایک پہلوان آدمی تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اس سے لپٹ پڑے۔ چنانچہ فرشتے نے ان کو گرا لیا اور ان کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوبؑ نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتے نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے، تو انھوں نے (سنبھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے۔ لہٰذا فرشتہ نے ان کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا۔" ابو مجلزؒ نے کہا ہے "کیا تم اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اِسْرَائِیلَ فرشتوں کے ناموں میں سے ہے۔ اِس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرفِ یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے۔ اس کی قرارت اسرایل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یَابَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ ہی کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے یَابَنِیْ یَعْقُوْبَ کے ساتھ ان کو خطاب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ تعالےٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب ہوئے۔ اور ان کو پند و نصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے اُنھیں ان کے اَسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہٰذا وہ ایسے نام سے یاد کئے گئے جس میں اللہ تعالےٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا نام ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالےٰ کی طرف

مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگارِ عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے اُن کے عطا فرمانے اور انھیں اُن کی بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں ان کا نام یعقوب ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوب کا کہنا اسرائیل کہنے سے زیادہ بہتر تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موہبت (بخشش) تھے جو کہ دوسرے بعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ لہٰذا اُن کے واسطے ایسے نام کا ذکر زیادہ مناسب ہوا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

منجملہ ان ہی القاب کے جو قرآن میں آئے ہیں "المسیح" بھی ایک لقب ہے۔ یہ عیسیٰؑ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے متعلق کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "صِدّیق"، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اخمص (تلوے گہرے) نہ ہوں۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کو تندرست کردے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "جمیل"، اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسح یعنی قطع (طے) کرے۔ اور اس کے علاوہ دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔

اِلیاسؑ: کہا گیا ہے کہ یہ ادریس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے نہایت عمدہ سند کے ساتھ ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اِلیاسؑ ہی اِدریسؑ ہیں۔ اور اسرائیل ہی یعقوبؑ ہیں۔" اور ان کی قرارت میں ہے "اِنَّ اِدْرَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" اور "سَلَامٌ عَلٰٓی اِدْرَاسِیْنَ"۔ اور اُبی رضی اللہ عنہ کی قرارت میں "وَاِنَّ اِیْلِیْسَ" اور "سَلَامٌ عَلٰٓی اِیْلِیْسِیْنَ" آیا ہے۔

ذو الکِفل: کہا گیا ہے کہ یہ اِلیاسؑ کا لقب ہے۔ اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یُوشعؑ کا لقب ہے بقولِ بعض اَلیَسعؑ کا لقب۔ اور بقولِ بعض زکریاؑ علیہ السلام کا لقب ہے۔

منجملہ القاب کے نوح بھی لقب ہے۔ اُن کا نام عبدالغفار تھا اور لقب نوحؑ پڑ گیا۔ اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرماں برداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اِس کی روایت ابنِ ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے۔

ازآں جملہ ذو القرنین ہے اِس کا نام اسکندر[1] تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن

[1] اسکندر مقدونی بلا اختلاف بت پرست تھا۔ مگر ذو القرنین کا ذکر خداوند تعالےٰ نے ایک مومن و موحّد بادشاہ کے طور پر کیا ہے لہٰذا یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ اسکندر مقدونی تھا۔ دوسرے یہ کہ "ذو"، عربی لفظ ہے۔ لہٰذا یہ سکندر یونانی کا لقب کیسے ہو سکتا ہے۔ صحیح تر قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ یمن کا بادشاہ تھا۔ وہاں (بقیہ صفحہ ۴۴۲ پر)

ضحاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں "مُنذِرُبنُ مَاءِ السَّمَاءِ" اور دوسرے قول میں "صَعب بن قَرِینَ بن الہَمال" بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ اِن دونوں اقوال کو اِبنِ عَسکر نے بیان کیا ہے۔ اس کا لقب "ذوالقرنین" اِس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ چونکہ وہ فارس اور رُوم کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگ (یعنی چوٹیاں) تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کے سینگ تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سَر کے دونوں پہلو تانبے کے تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹے چھوٹے سینگ تھے جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے ایک سینگ پر ضرب لگائی گئی وہ مر گیا۔ پھر اللہ پاک نے اس کو دوبارہ زندہ کر دیا لہٰذا لوگوں نے اس کے دوسرے سینگ پر ضرب لگائی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالی نسب ہونا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اس کے زمانے میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا لہٰذا اس لقب سے ملقّب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علمِ ظاہر اور علمِ باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا۔ نیز اس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اِس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

فِرعَون: اس کا نام وَلید بن مُصعَب اور اس کی کنیت بااختلافِ اقوال "ابوالعباس" یا "ابوالولید" یا "ابومُرّۃ" تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہانِ مصر کا عام لقب ہے۔[۱]

(صفحہ ۴۹۱ کا بقیہ) کے بادشاہ اکثر اسی طرح کے القاب سے مشہور ہیں۔ مثلاً ذونواس، ذوشناتر ذوکلاع اور ذویزن وغیرہ۔ اس کا اصل نام "شمر یرعش" تھا۔ اس کی فتوحات بڑی وسیع تھیں۔ اہلِ یمن کہتے ہیں کہ اس نے خراسان بھی فتح کر لیا تھا اور شہر "صغد" کو کھدوایا تھا۔ لہٰذا اس شہر کا نام "شمر کند" پڑ گیا جو بعد میں "سمرقند" کہلایا۔ ذوالقرنین (شمر یرعش) افریقیش بن ابرہہ بن الرائش کا لڑکا تھا۔ اور یہ ناشر ینعم بن شراحیل کے بعد یمن کا بادشاہ بنا۔ یہ ناشر ملکہ بلقیس کا چچا اور اس کا جانشین تھا۔ (مصحح)

[۱] صحیح یہی ہے کہ فرعون شاہانِ مصرِ قدیم کا عام لقب ہے۔ ان کے کُل تیس ۳۰ خاندان گزرے ہیں اور انہوں نے ۳۲۰۰ قم سے لے کر ۳۴۲ قم حکومت کی ہے۔ حضرت موسیٰ ؑ ان کے اُنیسویں خاندان کے بادشاہ "منفتاح" کے زمانے میں گزرے ہیں جو رعمسیس ثانی کا بیٹا اور جانشین تھا اور اس نے ۱۲۳۲ قم سے لے کر ۱۲۲۴ قم تک حکومت کی۔ اسی طرح حضرت یوسف کے زمانے میں ان فراعنہ کا سولہواں خاندان حکمران تھا جو ہیکسوس (چرواہے) کہلاتے تھے۔ ان کے زمانہ کے فرعون کا نام "ابوبی" (افوبیس) بتایا جاتا ہے اور عزیزِ مصر کا نام ولید بن ریان" (مصحح)

ابن ابی حاتم نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ اس نے بیان کیا "فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطخر کے لوگوں میں سے تھا"

تُبّع : کہا گیا ہے کہ "اس کا نام اَسْعَد بن ملکی کرب، تھا۔ وہ تُبّع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اس کے تابع بہ کثرت لوگ تھے"[1] اور ایک قول یہ ہے کہ تبّع شاہانِ یمن کا عام لقب تھا ان میں سے ہر شخص تبّع کہلایا یعنی اپنے پیش رَو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے۔

نوع ۷۰

مُبہماتِ قرآن

اِس بارے میں سب سے پہلے سہیلی نے پھر ابن عساکر نے ان کے بعد قاضی بدر الدین بن جماعہ نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں۔ اسی نوع میں میری بھی ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورۂ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے۔ سلفِ صالحین میں بعض علماء ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سعی میں مصروف رہتے تھے۔

عِکرمہؒ کہتے ہیں کہ میں نے قول تعالیٰ "اَلَّذِیْ خَرَجَ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ اَدْرَکَہُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چودہ سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔

قرآن میں ابہام کے آنے کی کئی وجوہ ہیں:۔

ایک[1] وجہ یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو جانے کی وجہ سے بار بار اس کے بیان سے استغناء ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" اب یہاں یہ بات گول

---

[1] تبّع کے متعلق بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ "بتع" کا محرف ہے اور یہ قبیلہ ہمدان کے ایک خاندان کا نام ہے۔ "تبّع" یمن کے قدیم بادشاہوں کا لقب ہے۔ تبع اول کا نام الحارث الرائش بن قیس ابن صیفی بن سبا الحمیری ہے۔ اس سے قبل اہل یمن کی دو حکومتیں علیحدہ علیحدہ تھیں، ایک ارض سبا میں اور ایک حضرموت میں۔ اس سے پہلے کبھی اہلِ یمن ایک نہ ہو سکے تھے۔ رائش نے دونوں پر قبضہ کر کے سب کو تابع بنایا اسی لئے رائش کو تبّع کہتے تھے۔ ۱۲ (مصح)

سول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ "مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ" میں ہو چکا۔

دوسری وجہ ابہام کی یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعیّن ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے "حوّا" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِيْ رَبِّهٖٓ" کہ یہاں نمرود مراد ہے اور اس کو اس لئے بیان نہیں کیا کہ حضرت ابراہیمؑ کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور بات ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے، اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون، نمرود کی بہ نسبت زیادہ سمجھدار اور زیرک تھا، جیسا کہ اس کے ان جوابوں سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے موسیٰ علیہ السلام کو ان کے سوالات پر دیئے تھے۔ مگر نمرود سخت کُند ذہن اور ٹھس تھا اسی وجہ سے اس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو اس طرح ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا۔ اور یہ بات اس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اس کو برائی کی طرف سے ہٹانے میں زیادہ بلیغ اور موثر ثابت ہو، جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا - الآیہ" وہ شخص اخنس بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس مبہم چیز کے متعیّن کرنے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ"۔

پانچواں سبب اس چیز کے عموم اور اس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوتی ہے کیونکہ اس کے برعکس اس کی تعیین کر دی جاتی تو اس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْۢ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا"۔

چھٹا سبب یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصف کامل کے ساتھ ذکر کئے ہوئے موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے "وَلَا يَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ"، "وَالَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهٖٓ"، "اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ"۔ حالانکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔

ساتواں سبب وصفِ ناقص کے ساتھ تحقیر کرنے کا ارادہ ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ"۔

تنبیہ

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مُبہم کی تلاش اور کُریدنہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت اللہ پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے اللہ سُبحانہ وتعالےٰ ہی جانتا ہے، جیسے کہ ارشاد ہے۔ "وَاٰخَرِيْنَ مِنْهُمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ" زرکشی نے کہا ہے کہ اس شخص کی حالت پرسخت تعجّب ہوتا ہے جس نے جراٴت کر کے یہ کہدیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا ذکر اس آیت میں ہوا ہے) قبیلۂ قریظہ کے لوگ ہیں یا جنّوں میں سے ہیں"۔ مَیں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ ان لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی، بلکہ یہاں پرمحض ان کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ان کے قریظہ، یا قوم جن ہونے کا علم اس نفی کے منافی ہو۔ اور اللہ پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالےٰ نے منافقین کے بارے میں فرمایا ہے "وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ" کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منفی قرار پایا ہے۔ پھر ان کے بارے میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے محل نظر ہے۔

ابن ابی حاتم نے مجاہد سے یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ لوگ قوم جنّ سے ہیں۔ ابن ابی حاتم ہی نے اس کو بھی عبداللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبداللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت کی ہے۔ لہٰذا جس نے ان لوگوں کو قُریظہ یا جنّات میں سے قرار دیا ہے اس نے کوئی گستاخی اور جراٴت نہیں کی۔

فصل

معلوم ہونا چاہئے کہ علم مُبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور چونکہ اِس فن میں لکھی ہوئی اور مدوّن کتابوں اور تمام تفسیر کی کتابوں

میں صرف مبہمات کے نام اور ان کے متعلق جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف توجہ کی جا سکے اور بلا کسی حوالہ کے جس پر اعتماد کیا جائے، مذکور تھے، اس لئے میں نے اِس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اس میں ہر ایک قول کو اس کے قائل کی طرف منسوب کیا ہے اور بتا دیا ہے کہ وہ قائل صحابہ رضؓ، تابعین، تبع تابعین میں سے ہے یا ان کے سوا اور علماء میں سے ہے اور پھر ان اقوال کی نسبت ان صاحبِ کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنھوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں۔ اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کس روایت کی سندیں صحیح ہیں اور کس کی سندیں غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی نظیر آپ ہو گئی ہے۔ میں نے اس کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے۔ یہاں میں اس میں سے محض اہم باتیں نہایت مختصر عبارت میں حوالوں کے ساتھ بیان کئے دیتا ہوں اور اُن کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اسی کتاب مذکور پر منحصر رکھتا ہوں، میں ان مبہمات کو حسبِ ذیل دو قسموں میں بیان کرتا ہوں:

قسم اوّل

اُن الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد یا عورت یا فرشتہ یا جن یا مثنّٰی یا مجموع کے لئے بطور ابہام آئے ہیں کہ ان سب کے نام معلوم ہو چکے ہیں، یا مَنْ موصولہ اور اَلَّذِیْ موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادے سے استعمال نہیں ہوئے ہیں۔ ان کی مثالیں ذیل میں درج ہیں:

قولہ تعالٰے "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً" وہ آدم علیہ السلام ہیں۔

وَزَوْجُهٗ۔ حوّا۔ (الف ممدودہ کے ساتھ) اور اُن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار (یعنی آدم علیہ السلام) کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔

وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا۔ مقتول کا نام عامیل تھا۔

وَابْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ۔ وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

وَوَصّٰی بِهَا اِبْرٰهِیْمُ بَنِیْهِ۔ وہ اسمٰعیلؑ اور اسحٰقؑ ہیں اور مآن، زمران، سرح، نفش، نفشان، امیم، کیسان، سورح، لوطان اور نافش۔

اَلْاَسْبَاطِ۔ یعقوبؑ کی اولاد بارہ آدمی ہیں: یوسفؑ، روبیل، شمعون، لاوی، یہوذا، دانی، نفتانی (حرف فا اور تا کے ساتھ) کاد، یاشیر، ایشاجر، رایلون، اور بنیامین۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ۔ وہ اخنس بن شریق ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِيْ نَفْسَهُ ۔ وہ صہیبؓ ہیں۔

اِذْ قَالُوْا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ " وہ شموئیل ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ شمعون۔ اور ایک قول ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔

مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّٰهُ۔ مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں۔

وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ۔ اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اَلَّذِيْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِيْ رَبِّهٖ۔ وہ نمرود بن کنعان ہے[1]۔

اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ۔ وہ عزیر ؑ ہیں۔ اور ایک قول کے مطابق ارمیاء ہیں، بعضوں نے کہا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔

اِمْرَاَةُ عِمْرٰنَ۔ ان کا نام حنّہ بنت فاقوذ تھا۔

وَامْرَاَتِیْ عَاقِرٌ۔ ان کا نام اَشْیاع یا اَشْیع بنت فاقوذ تھا[2]۔

مُنَادِيًا يُّنَادِيْ لِلْاِيْمَانِ۔ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اَلطَّاغُوْتُ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ "وہ کعب بن اشرف ہے" اِس روایت کو احمد رح نے نقل کیا ہے۔

وَاِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيُبَطِّئَنَّ۔ اِس سے عبد اللہ بن اُبی مراد ہے۔

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰۤى اِلَيْكُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" وہ عامر بن الاضبط اشجعی تھا۔ بعضوں نے کہا ہے کہ وہ مرداس تھا۔ اور اس بات کے قائل چند صحابہ رضؓ تھے کہ از آں جملہ ابو قتادہؓ اور محلّم بن جثامہ بھی ہیں اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ محلم ہی تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ محلم ہی نے اس کو قتل بھی کیا تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے اور کہا گیا ہے اُسامہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو قتل کیا تھا۔

وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْۢ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ" وہ ضمرۃ بن جندب رضؓ تھے اور کہا گیا ہے کہ ابن العیص رضؓ اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ابو ضمرہ بن العیص تھے۔ ایک قول میں اس شخص کا نام سبرہ رضؓ بتایا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ خالد بن حزام تھے۔ یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔

---

[1] بعض نے اس کا نام نمرود بن کوش بن حام لکھا ہے۔ (مصح)

[2] بعض نے ان کا نام الیصابات لکھا ہے۔ یہ حضرت زکریا کی زوجہ تھیں۔ (مصح)

"وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا" وہ بارہ نقیب یہ تھے شموع بن زکور، روبیل کی اولاد سے شوقط بن حوری، شمعون کی اولاد سے۔ کالب بن یوفنا، یہودا کی اولاد سے، یغورک بن یوسف ایشاجرہ کے سبط سے، یوشع بن نون افرائیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے بلطی بن رفو، بنیامین کی نسل سے۔ کرابیل بن سوری، زبالون کی اولاد سے۔ لُد بن سوساس، منشا بن یوسف کی اولاد سے۔ عمائیل بن کسل، دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائیل، اشیر کی نسل سے۔ یوحنا بن وقوسی، نفتال کی اولاد سے اور آل بن موخا، کاذلو کی اولاد سے تھے

"قَالَ رَجُلَانِ" اس قول کے قائل یوشع اور کالب تھے۔

"نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ" وہ دونوں قابیل اور ہابیل تھے اور ہابیل ہی مقتول بھائی تھا۔

"الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا" وہ بلعم تھے اور کہا جاتا ہے کہ بلعام بن آوبر اور بعض کا قول ہے کہ باعُرا اور بعض باعُور کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ اُمیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ صیفی بن الراہب تھا، اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔

"وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ" اس سے سراقہ بن مالک بن جعشم کو مراد لیا گیا ہے۔

"فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ" قتادہ رح نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان، ابوجہل، اُمیہ بن خلف، سہیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔

"إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ" وہ ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ تھے۔

"وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ" مجاہد رح نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبد اللہ بن اُبیّ ابن سلول، رفاعۃ التابوت اور اوس بن قیظی تھے۔

"وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي" یہ کہنے والا الجدّ بن قیس تھا۔

"وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ" وہ شخص ذوالخویصرہ تھا۔

"إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ" وہ مخشی بن حمیر تھا۔

"وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ" وہ ثعلبہ بن حاطب تھا۔

"وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ" ابن عباس رض نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے ابولبابہ اور ان کے ساتھی۔ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات انصاریں سے تھے۔ ابولبابہ، جدّ بن قیس، حرام، اوس، کردم اور مرداس۔

"وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ" وہ لوگ ہلال بن اُمیہؓ، مرارۃ بن الربیعؓ اور کعب بن مالک رضؓ تھے اور یہی وہ تینوں بزرگ ہیں جو جنگ (تبوک) کے موقع پر مدینہ میں پیچھے رہ گئے تھے۔

"وَالَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا" ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ وہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے حزام بن خالد، ثعلبہ بن حاطب، ہزال بن اُمیہ، مُعتّب بن قشیر، ابو حبیبہ بن الازعر، عباد بن حنیف، جاریہ بن عامر اور اس کے دونوں بیٹے مُجمّع اور زید، نبتل بن الحارث، بحزج اور بجاد بن عیمان، اور ودیعہ بن ثابت۔ (کل ۱۲ ہوئے)

"لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ" وہ ابو عامر الراہب تھا۔

"اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

"وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" وہ جبریل علیہ السلام ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن اور بعض کا قول ہے کہ ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور بعض کہتے ہیں کہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

"وَنَادٰى نُوْحُ ۨابْنَهٗ" اس لڑکے کا نام کنعان تھا اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔

"وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ" میں حضرت سارہ مراد ہیں۔

"بَنَاتُ لُوْطٍ" ریثا اور رغوثا۔

"يُوْسُفُ وَاَخُوْهُ" بنیامین یوسفؑ کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔

"قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ" وہ رُوبیل تھا۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہوذا تھا، بعض کہتے ہیں کہ شمعون تھا۔

"فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ" اس کا نام مالک بن دعر تھا۔

"وَقَالَ الَّذِی اشْتَرٰىهُ" وہ قطفیر یا اطیفیر تھا۔

"لِامْرَاَتِهٖ" وہ عورت راعیل تھی اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔

"وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيٰنِ" وہ دونوں مجلث اور نبو تھے اور نبو ہی ساقی تھا، اور کہا گیا ہے کہ ان کے نام راشان اور مرطش تھے، اور ایک قول ہے کہ ان کے نام بسرہم اور سرہم تھے۔

"الَّذِیْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ" وہ ساقی (شراب پلانے والا) تھا۔

"عِنْدَ رَبِّكَ" وہ آقا بادشاہ ریانؔ بن الولید تھا۔

"بِاَخٍ لَّكُمْ" وہ بھائی بنیامین تھا اور اسی کا ذکر سورت میں مکرر آیا ہے۔

۱ؔ بعض نے زیان بن ولید یا ولید بن ریان عزیز مصر کا نام بتایا ہے اور فرعون یا بادشاہ کا نام "ابوبی" دافوبیس)۔ ۱۲ (مع)

"فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّہٗ" برادرانِ یوسف علیہ السلام نے یوسف ؑ کو مراد لیا تھا۔

"قَالَ کَبِیْرُھُمْ" وہ شمعون تھا، اور کہا گیا ہے کہ روبیل تھا۔

"اٰوٰی اِلَیْہِ اَبَوَیْہِ" وہ دونوں یوسف ؑ کے باپ اور ان کی خالہ لیّا تھیں، اور کہا گیا ہے کہ ان کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔

"وَمَنْ عِنْدَہٗ عِلْمُ الْکِتٰبِ" وہ عبداللہ بن سلام ہیں اور بعض کا قول ہے کہ جبریل ؑ ہیں۔

"اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ" وہ اسماعیل علیہ السلام تھے۔

"وَلِوَالِدَیَّ" ابراہیم ؑ کے باپ کا نام تارِح تھا اور بعض کہتے ہیں کہ آزر اور ایک قول میں یازر بیان ہوا ہے اور اُن کی ماں کا نام ثانی تھا اور کہا گیا ہے کہ نُوفا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ لیوثا نام تھا۔

"اِنَّا کَفَیْنٰکَ الْمُسْتَھْزِءِیْنَ" سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے: ولید بن المغیرہ، عاصی بن وائل، ابوزمعہ، حارث بن قیس، اور اسود بن عبدیغوث

"رَجُلَیْنِ اَحَدُھُمَا اَبْکَمُ" وہ گونگا اُسید بن ابی العیص تھا۔

"وَمَنْ یَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ" عثمان بن عفّان رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں۔

"کَالَّتِیْ نَقَضَتْ غَزْلَھَا" میں رَیطہ بنت سعید بن زید بن مناۃ بن تیم مراد ہے۔

"اِنَّمَا یُعَلِّمُہٗ بَشَرٌ" کفار نے اس معلّم سے "عبد بن الحضرمی" کو مراد لیا تھا، اور اُس کا نام "مقیس" تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو غلاموں یسار اور جبیر رضؓ کو مُراد لیا تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی مُراد شہر مکّہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس سے سلمان فارسی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو مُراد لیا تھا۔

"اَصْحٰبَ الْکَھْفِ" ان میں تملیخا تھا جو ان لوگوں کا سردار تھا، اسی نے کہا تھا کہ "فَاْوٗٓا اِلَی الْکَھْفِ" اور اسی نے یہ بھی کہا تھا کہ "رَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" اور مکسلمینا تھا جس نے کہا تھا کہ "کَمْ لَبِثْتُمْ" اور مرطونش، یراقش، اَنُونس، اَرِیسطانُس اور شلطیوس۔

"فَابْعَثُوْٓا اَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ" یہ تملیخا نے کہا تھا۔

"مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَہٗ" وہ شخص عُیَینہ بن حصن تھا۔

"وَاضْرِبْ لَھُمْ مَّثَلًا رَّجُلَیْنِ" وہ دونوں آدمی تملیخا اور وہی ان میں کا بہترین

شخص تھا)، اور فطرس تھے۔ اور انہی دونوں شخصوں کا ذکر سورۃ الصّافات میں آیا ہے۔
"قَالَ مُوسیٰ لِفَتَاہُ" یہ یوشع بن نون تھے، اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی یثربی تھا۔
"فَوَجَدَا عَبْدًا" وہ خضر تھے اور ان کا نام بلیا ہے۔
"لَقِیَا غُلَامًا" اس لڑکے کا نام جیسون (جیم کے ساتھ) تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ حرف حاؔ کے ساتھ (یعنی حیسون) تھا۔
"وَرَآءَھُمْ مَّلِکٌ" وہ بادشاہ ہدد بن بدد تھا۔
"وَ اَمَّا الْغُلٰمُ فَکَانَ اَبَوَاہُ" باپ کا نام کازیر اور ماں کا نام سہوا تھا۔
"لِغُلَامَیْنِ یَتِیْمَیْنِ" ان دونوں کے نام اَصرم اور صَریم تھے۔
"فَنَادٰھَا مِنْ تَحْتِھَا" کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰؑ تھے اور ایک قول ہے کہ مُنادی جبریلؑ تھے۔
"وَیَقُوْلُ الْاِنْسَانُ" وہ اُبی بن خلف اور بقول بعض اُمیّہ بن خلف، اور ایک قول کے مطابق ولید بن المغیرہ ہے۔
"اَفَرَاَیْتَ الَّذِیْ کَفَرَ" یہ عاصی بن وائل ہے
اِنِّیْ قَتَلْتُ مِنْھُمْ نَفْسًا" وہ قبطی شخص تھا جس کا نام قانون تھا۔
"اَلسَّامِرِیُّ" اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔
"مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ" وہ جبریلؑ تھے۔
"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّجَادِلُ" یہ نضر بن الحارث کا ذکر ہے۔
"ھٰذٰنِ خَصْمٰنِ" شیخین رضؓ نے ابوذر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا یہ آیت حمزہ، عبیدہ بن الحارث، علی بن ابی طالب اور عُتبہ، شیبہ اور ولید بن عُتبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔
"وَمَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ" ابن عبّاس رضؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبد اللہ ابن اُنیس رضؓ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔
"اَلَّذِیْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْکِ" وہ لوگ حسّان بن ثابت رضؓ، مسطح بن اثاثہ، حمنہ بنت جحش اور عبد اللہ بن اُبیّ تھے اور یہی وہ شخص ہے جس کے بارے میں فرمایا ہے "وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَہٗ"۔
"وَیَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ" ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مُراد ہے۔

"لَوْ اتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا" وہ امیہ بن خلف ہے اور بعض کا قول ہے کہ اُبی بن خلف ہے۔
"وَكَانَ الْكَافِرُ" شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے۔
"امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ" اس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔
"فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ" آنے والے کا نام منذر تھا۔
"قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ" اس کا نام کوزن تھا۔
"الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ" آصف بن برخیا سلیمانؑ کے میرمنشی تھے اور کہا گیا ہے کہ، ذوالنور نامی ایک شخص تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اَسطوم تھا اور کہا گیا ہے کہ ملیخا اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ اُس کا نام ضبہ ابوالقبیلہ تھا۔ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریلؑ تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا، اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ خضرؑ تھے۔
"تِسْعَةُ رَهْطٍ" وہ لوگ رعمی، رعیم، ہرمی، ہریم، داءب، صواب، رب، مسطع اور قدار بن سالف (ناقۂ صالحؑ کی کونچیں کاٹنے والا) تھے۔
"فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ" حضرت موسیٰؑ کو پانی سے نکالنے والے کا نام طابوس تھا۔
"امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ" آسیہ بنت مزاحم۔
"أُمِّ مُوسَىٰ" یوحانذ بنت یصہر بن لاوی، اور کہا گیا ہے کہ یوخا تھا اور بعض کا قول ہے کہ اباذخت نام تھا۔
"وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ" اس بہن کا نام مریم تھا اور بعض کہتے ہیں کلثوم تھا۔
"هَٰذَا مِن شِيعَتِهِ" یہ سامری تھا۔
"وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ" اس کا نام فاتون تھا۔
"وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ" وہ آلِ فرعون کا مردِ مومن تھا جس کا نام سمعان تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا بقولِ بعض جبر اور ایک قول میں حبیب بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ حزقیل نام تھا۔
"امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ" اُن دونوں عورتوں کا نام لیّا اور صفوریا تھا۔ اور صفوریا ہی سے حضرت موسیٰؑ نے نکاح کیا تھا۔ ان دونوں عورتوں کے باپ شعیبؑ تھے اور کہا گیا ہے کہ ان کے باپ یرثونؑ[1] تھے جو شعیبؑ کے برادر زادے تھے۔
"قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ" لقمانؑ کے فرزند کا نام بہ اختلافِ اقوال باران ربامو حدہ کے

---

[1] بعض نسخوں میں یرثون ہے، بعض میں یثرون اور بعض میں ثیرون۔ (مصحح)

ساتھ ہد اران، النحم، اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔

"مَلَكُ الْمَوْتِ" زبانِ ذوِغلائق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے اور اِسی کو ابوشیخ بن حبان نے وہب سے روایت کیا ہے۔

"اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا" اس آیت کا نزول علی رضؓ بن ابی طالب اور ولید بن عقبہ کے بارے میں ہوا ہے۔

"وَيَسْتَاْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ" السدی نے کہا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارثہ میں سے تھے ایک ابو عرانہ[1] بن اوس اور دوسرا اوس بن قیظی۔

"قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ" عکرمہ نے کہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نو بیویاں موجود تھیں: ۱ عائشہ رضؓ، ۲ حفصہ رضؓ، ۳ اُمّ حبیبہ رضؓ، ۴ سَودہ رضؓ، ۵ اُمّ سلمہ رضؓ، ۶ صفیہ رضؓ میمونہ رضؓ، زینب رضؓ بنت جحش اور ۹ جویریہ رضؓ۔ اور حضورؐ کی بیٹیاں فاطمہ رضؓ، زینب رضؓ، رقیہ رضؓ اور اُمِ کلثوم تھیں۔

"اَهْلَ الْبَيْتِ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "وہ (یعنی اہلِ بیت) علی رضؓ فاطمہ رضؓ حسن رضؓ اور حسین رضی اللہ عنہم ہیں۔

"لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ" وہ زید بن حارثہ رضؓ تھے۔

"اَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ" وہ حضرت زینب بنتِ جحش تھیں۔

"وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ" ابن عباس رضؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔

"اِذْ اَرْسَلْنَا اِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ" وہ دونوں شمعون اور یوحنّا تھے اور "اَلثَّالِثُ" (تیسرا شخص) پولس تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تینوں شخص صادق، صدوق اور شلوم تھے۔

"وَجَاءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ" وہ حبیب نجار تھا۔

"اَوَلَمْ يَرَ الْاِنْسَانُ" وہ عاصی بن وائل ہے، اور کہا گیا ہے کہ اُبیّ بن خلف ہے اور ایک قول ہے کہ اُمیّہ بن خلف ہے۔

"فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ" وہ اسمٰعیلؑ ہیں یا اسحٰقؑ۔ یہ دونوں مشہور قول ہیں۔

"نَبَاُ الْخَصْمِ" وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ جبریلؑ اور میکائیلؑ تھے۔

"جَسَدًا" وہ شیطان ہے کہ اس کو اُسَید[2] کہا جاتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام صخر ہے

[2] بعض نسخوں میں آسَد ہے (مصحح)۔ [1] بعض نسخوں میں ابو عوانہ ہے (مص)

اور ایک قول کے مطابق جبقیق نام ہے۔

"مَسَّنِیَ الشَّیْطَانُ" نوف نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوبؑ کو مس کیا تھا اُسے مَسعط کہا جاتا ہے۔

"وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ" محمد صلی اللہ علیہ وسلّم ہیں اور کہا گیا ہے کہ جبریلؑ ہیں۔

"وَصَدَّقَ بِہٖ" محمد صلی اللہ علیہ وسلّم مُراد ہیں، اور بعض کا قول ہے کہ ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہیں۔

"الَّذِیْنَ اَضَلّٰنَا" اِبلیسؔ اور قابیلؔ ہیں۔

"رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ" اس سے ولیدبن المغیرۃ (شہر مکّہ سے) اور (طائف سے) مَسعُود بن عمرو الثقفی کو مراد لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ عروہ بن مسعُود (طائف سے) مُراد لیا گیا ہے۔

وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْیَمَ مَثَلًا" اِس مثل کا بیان کرنے والا عبداللہ بن الزِبعریٰ ہے۔

"طَعَامُ الْاَثِیْمِ" ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے۔

"وَشَہِدَ شَاہِدٌ مِّنْ بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ" وہ عبداللہ بن سلام تھے۔

"اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ" صحیح ترین قول اس کے متعلق یہ ہے کہ اولوالعزم رسول نوح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلّم ہیں۔

"یُنَادِ الْمُنَادِ" وہ منادی اسرافیل ہیں۔

"ضَیْفِ اِبْرَاہِیْمَ الْمُکْرَمِیْنَ" عثمان بن محصن رہ نے کہا ہے کہ وہ چار فرشتے جبریل علیہ السّلام، میکائیل علیہ السّلام، اسرافیل علیہ السّلام، اور رُفائیل علیہ السلام تھے۔

"وَبَشَّرُوْہُ بِغُلٰمٍ" الکرمانی نے کہا ہے تمام مفسّرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ وہ فرزند اسحٰق تھے مگر مجاہد کا اس میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ وہ اسمٰعیلؑ تھے۔

"شَدِیْدُ الْقُوٰی" وہ جبریلؑ ہیں۔

"اَفَرَءَیْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰی" وہ عاصی بن وائل ہے اور کہا گیا ہے کہ ولیدبن المغیرہ ہے۔

"یَدْعُ الدَّاعِ" وہ اسرافیل ہوں گے۔

"قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ" وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔

"فِيْ زَوْجِهَا" اس کا شوہر اوس بن الصامت تھا۔

"لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ" اس سے مراد آپ کی کنیز ماریہ رضؓ تھیں۔

"أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلٰى بَعْضِ أَزْوَاجِهٖ" وہ حضرت حفصہ رضؓ تھیں۔

"نَبَّأَتْ بِهٖ" انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ کو اُس راز سے خبردار کر دیا تھا۔

"إِنْ تَتُوْبَا وَإِنْ تَظَاهَرَا" وہ دونوں بیویاں عائشہ رضؓ اور حفصہ رضؓ تھیں۔

"وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ" وہ دونوں ابوبکر رضؓ اور عمر رضؓ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب الاوسط میں کی ہے۔

"اِمْرَأَةَ نُوْحٍ" اس کا نام وَالِعہ تھا۔

"وَامْرَأَةَ لُوْطٍ" وہ والہہ تھی اور بعض کا قول ہے کہ واعلہ تھی۔

"وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ" یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اخنس بن شریق کے بارے میں اُتری ہے۔ اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرہ کے حق میں اُتری تھی۔

"سَأَلَ سَائِلٌ" وہ نضر بن الحارث تھا۔

"رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ" ان کے باپ کا نام لمک بن متوشلخ اور ان کی ماں کا نام سمحا بنت انوش تھا۔

"سَفِيْهُنَا" وہ ابلیس ہے۔

"ذَرْنِيْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيْدًا" وہ ولید بن مغیرہ ہے۔

"فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى۔ الآیات" یہ آیتیں ابوجہل کے حق میں نازل ہوئیں۔

"هَلْ أَتٰى عَلَى الْإِنْسَانِ" وہ انسان آدمؑ ہیں۔

"وَيَقُوْلُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِيْ كُنْتُ تُرَابًا" کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔

"أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمٰى" وہ عبد اللہ ابن امّ مکتوم ہیں۔

"أَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰى" وہ اُمیہ بن خلف ہے اور بعض کا قول ہے کہ وہ عُتبہ بن ربیعہ ہے۔

"لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ" کہا گیا ہے کہ یہ جبریل علیہ السلام ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔

"فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ" الآیات۔ یہ آیتیں اُمیہ بن خلف کے حق میں

نازل ہوئیں۔

"وَوَالِدٍ" وہ آدمؑ ہیں۔

"فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللّٰهِ" وہ صالح علیہ السّلام تھے۔

"اَلْاَشْقٰى" امیّہ بن خلف ہے۔

"اَلْاَتْقٰى" حضرت ابوبکر الصدّیق ہیں۔

"اَلَّذِیْ یَنْهٰى عَبْدًا" وہ منع کرنے والا ابوجہل تھا۔ اور "عَبْدًا" نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم ہیں۔

"اِنَّ شَانِئَكَ" وہ عاصی بن وائل تھا اور کہا گیا ہے کہ ابوجہل تھا اور بعض کا خیال ہے کہ عقبہ بن ابی معیط تھا اور بعض کہتے ہیں کہ ابولہب تھا اور ایک قول ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔

"وَامْرَاَتُهٗ" ابولہب کی بیوی اُمّ جمیل العوراء (کانی) بنت حرب بن امیّہ تھی۔

دوسری قسم

اُن جماعتوں کے مبہم تذکروں میں ہے کہ ان میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہوسکے ہیں۔ اس کی مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

"وَقَالَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ لَوْلَا یُكَلِّمُنَا اللّٰهُ" ان لوگوں میں سے محض ایک شخص رافع بن حرملہ کا نام لیا گیا ہے۔

"سَیَقُوْلُ السُّفَهَآءُ" اس گروہ میں سے رفاعہ بن قیس، قردوم بن عمرو، کعب بن اشرف، رافع بن حرملہ، حجّاج بن عمرو، اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے ہیں۔

"وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا۔ الآیۃ" ان میں سے رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہوسکے ہیں۔

"یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ" منجملہ ان لوگوں کے صرف معاذ بن جبلؓ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔

"وَیَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ" ان لوگوں میں سے ایک ہی شخص عمرو بن الجموح کا نام لیا گیا ہے۔

"یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ" منجملہ اُن کے فقط عمرؓ، معاذؓ اور حمزہؓ کے نام بیان ہوئے ہیں۔

"وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى"۔ اُن میں سے صرف عبداللہ بن رواحہ رضی کا نام معلوم ہو سکا ہے۔

"وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ"۔ ازآں جملہ ثابت بن الدحداح، عباد بن بشر اور اُسَید بن الحضیر (مُعَضِّر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ"۔ ان لوگوں میں سے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔

"الْحَوَارِيُّوْنَ"۔ منجملہ اُن کے فطرس، یعقوبس، نہمس، اندرانیس، فیلبس اور درنابوطا اور سرجس کے نام لئے گئے ہیں۔ اور یہی سرجس وہ شخص ہے جس پر مسیح کی مشابہت پیدا کی گئی تھی۔

"وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اٰمِنُوْا"۔ وہ بارہ شخص یہودیوں میں سے تھے۔ ازآں جملہ عبداللہ بن صیف، عدی بن زید اور حارث ابن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔

"كَيْفَ يَهْدِى اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ"۔ عکرمہ رح نے کہا ہے کہ یہ آیت بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ ازاں جملہ ابو عامر الراہب، حارث بن سوید بن الصامت اور وَحوح بن الاسلت ہیں۔ اور ابن عسکر نے ایک شخص طعیمہ بن اُبَیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے۔

"يَقُوْلُوْنَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ"۔ اِس بات کے کہنے والوں میں سے صرف عبداللہ بن اُبَی کا نام لیا گیا ہے۔

"يَقُوْلُوْنَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا"۔ اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن اُبَی اور معتب بن قشیر کا نام معلوم ہو سکا ہے۔

"وَقِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوْا"۔ اس بات کے کہنے والے عبداللہ یعنی جابر انصاری رض کے باپ تھے اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ عبداللہ بن اُبَی اور اس کے ساتھی تھے۔

"اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ"۔ یہ لوگ سب ستر آدمی تھے ازاں جملہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی، زبیر، سعد، طلحہ، ابن عوف، ابن مسعود، حذیفہ بن الیمان اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔

"اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ"۔ اُن لوگوں میں سے جنھوں نے یہ بات کہی تھی نعیم بن مسعود الاشجعی

کا نام معلوم ہوا ہے۔

"اَلَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ فَقِیْرٌ وَّنَحْنُ اَغْنِیَآءُ" اس بات کو فنحاص اور بہ قولِ بعض حُییّ بن اخطب نے کہا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا۔

"وَاِنَّ مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ لَمَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰہِ" یہ آیت نجاشی (شاہِ حبش) کے بارے میں اُتری ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عبد اللہ بن سلام اور ان کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی ہے۔

"وَبَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً" ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ آدمؑ کی صلبی اولاد چالیس تھی اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے، ہر ایک بطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوئی، اور آدم علیہ السلام کے بیٹوں میں سے قابیل، ہابیل، اَیَاد، قَبُوَاۃ، ہَند، ہرابیل، فحور، سند، بارق، شیث، عبد المغیث، عبد الحارث، وَدّ، سواع، یغوث، یعوق، اور نسر تھے۔ اور ان کی بیٹیوں میں سے اِقلیما، اشوف، جزوزہ، عزورا اور آمۃ المغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ اُوْتُوْا نَصِیْبًا مِّنَ الْکِتٰبِ یَشْتَرُوْنَ الضَّلٰلَۃَ" عکرمہؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعہ بن زید بن التابوت، کردم بن زید، اسامہ بن حبیب، رافع بن ابی رافع، بحری بن عمرو اور حیی بن اخطب کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّھُمْ اٰمَنُوْا" اس کا نزول الجلاس بن الصامت، معتب بن قشیر، رافع بن زید، اور بشر کے حق میں ہوا ہے۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَھُمْ کُفُّوْٓا اَیْدِیَکُمْ" ان لوگوں میں سے محض عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔

"اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ" ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمر اسلمی اور سراقہ بن مالک مدلجی کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور سراقہ مذکور بنی خزیمہ ابن عامر بن عبد مناف کی اولاد میں سے تھا۔

"سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِیْنَ" السدی نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارے میں ہوا ہے از آں جملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔

"اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ" ان لوگوں میں سے عکرمہ نے علی بن اُمیہ بن خلف، حارث بن زمعہ، ابو قیس بن الولید بن مغیرہ، ابو العاصی بن منبہ بن الحجاج

اور ابو قیس ابن الفاکہ کے نام لئے ہیں۔

"اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ" ان لوگوں میں سے ابن عباسؓ، ان کی ماں امّ الفضلؓ لبابہ بنت الحارث، عیّاشؓ بن ابی ربیعہ اور سلمہؓ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔

"اَلَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ" یہ لوگ بنی ابیرق، بِشر، بشیر، اور مُبشّر ہیں۔

"لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ يُّضِلُّوْكَ" وہ لوگ اُسَید بن عُروہ اور اُس کے اصحاب تھے

"وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِى النِّسَآءِ" دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنتِ حکیم کا نام لیا گیا ہے۔

"يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ" ابن عسکر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور فنحاص کے نام لئے ہیں۔

"لٰكِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ" ابن عبّاسؓ نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبدُ اللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب ہیں۔

"يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلٰلَةِ" منجملہ ان لوگوں کے جابر بن عبد اللہؓ کا نام لیا گیا ہے۔

"وَلَا آٰمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ" ان لوگوں میں سے حطم بن ہند البکری کا نام لیا گیا ہے۔

"يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ" ان لوگوں میں سے عدی بن حاتم طائی، زید بن مہلہل طائی، عاصم بن عدی، سعد بن خثمہ، اور عویمر بن ساعدہ کے نام لئے گئے ہیں۔

"اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ يَّبْسُطُوْآ" منجملہ ان کے کعب بن اشرف اور حُیَیّ بن اَخطب کے نام لئے گئے ہیں۔

"وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً" الآیات۔ یہ آیتیں اس وفد کی شان میں نازل ہوئی ہیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آیا تھا اور وہ بارہ ۱۲ افراد پر مشتمل تھا، بعض لوگ کہتے ہیں کہ تیس ۳۰ پر مشتمل تھا اور ایک قول یہ ہے کہ اس وفد میں ستّر ۷۰ آدمی تھے۔ از آں جملہ ادریس، ابراہیم، اشرف، تمیم، تمّام اور دُرید کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔

"وَقَالُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ" از اں جملہ زمعہ بن الاسود، نضر بن الحارث بن کلدہ، اُبَیّ بن خلف اور عاصی بن وائل کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔

"وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ" منجملہ ایسے لوگوں کے صُہیبؓ، بلالؓ، عمّارؓ

خبابؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ، اور سلیمان الفارسیؓ کے نام لئے گئے ہیں۔

"اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ" یہ کہنے والوں میں سے فنحاص اور مالک بن الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔

"قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ حَتّٰى نُؤْتٰى مِثْلَ مَآ اُوْتِيَ رُسُلُ اللّٰهِ" اس قول کے کہنے والوں میں سے ابوجہل اور ولید بن المغیرہ کے نام لئے گئے ہیں۔

"يَسْــَٔلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ" ان میں سے حسل بن ابی قشیر، اور شمویل بن زید کے نام معلوم ہوئے ہیں۔

"يَسْــَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ" اس کے دریافت کرنے والوں میں سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا نام لیا گیا ہے۔

"وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَكٰرِهُوْنَ" ان لوگوں میں سے ابو ایوب انصاریؓ کا اور جن لوگوں نے برا نہیں مانا تھا ان میں سے مقداد رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔

"اِنْ تَسْتَفْتِحُوْا" ان لوگوں میں سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے۔

"وَاِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" وہ دار الندوہ کے لوگ تھے منجملہ ان کے ربیعہ کے دونوں بیٹوں عتبہ و شیبہ اور ابوسفیان، ابوجہل، جبیر بن مطعم، طعیمہ بن عدی، حارث بن عامر، نضر بن حارث، زمعہ بن الاسود، حکیم بن حزام اور اُمیہ بن خلف کے نام بیان کئے گئے ہیں۔

"وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا - الآیۃ" ان لوگوں میں سے ابوجہل اور نضر بن الحارث کا نام آیا ہے۔

"اِذْ يَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هٰٓؤُلَآءِ دِيْنُهُمْ" ان میں سے عُتبہ بن ربیعہ، قیس بن ولید، ابوقیس بن الفاکہ، حارث بن زمعہ، اور عاصی بن مُنبّہ کا نام لیا گیا ہے۔

"قُلْ لِّمَنْ فِيْٓ اَيْدِيْكُمْ مِّنَ الْاَسْرٰٓى" وہ ستر قیدی تھے کہ ازآں جملہ عباس، عقیل، نوفل بن حارث اور سہل بن بیضاء ہیں۔

"وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ" ان لوگوں میں سے سلام بن مشکم، نعمان بن اوفیٰ، محمد بن دحیہ، شاس بن قیس اور مالک بن الصیف کے نام لئے گئے ہیں۔

"اَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ" ان "مطوعین" میں سے عبد الرحمٰن بن عوف اور

عاصمؓ بن عدی کے نام لئے گئے ہیں۔

"وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ" ان میں سے ابو عقیل اور رفاعہ بن سعد کے نام معلوم ہیں۔

"وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَآ اَتَوْكَ" ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہ، عبد اللہ بن مغفّل المزنی، عمرو المزنی، عبد اللہ بن الازرق الانصاری اور ابو لیلیٰ الانصاری رضؓ کے نام لئے گئے ہیں۔

"فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" ان میں سے عویم بن ساعدہ کا نام بیان کیا گیا ہے۔

"اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ" اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارے میں ہوا ہے از آں جملہ عمار بن یاسرؓ اور عیّاش بن ابی ربیعہ تھے۔

"بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ" وہ طالوت اور ان کے اصحاب تھے۔

"وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ" ابن عبّاس رضؓ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سر برآوردہ لوگوں کے بارے میں ہوا تھا۔ از آں جملہ ابو جہل اور اُمیّہ بن خلف ہیں۔

"وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْۢبُوْعًا" الآیۃ۔ ابن عباس نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبد اللہ بن ابی اُمیّہ کا نام لیا ہے۔

"وَذُرِّيَّتَهٗ" ابلیس کی اولاد میں سے شبر، اعور، زلنبور، مسوط اور داسم کے نام بیان کئے گئے ہیں۔

"وَقَالُوْا اِنْ نَّتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ" ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل کا نام لیا گیا ہے۔

"اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْا" ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے اُن کو بے حد ستایا۔ از آں جملہ ایک صاحب عمّار بن یاسر رضؓ ہیں۔

"وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِيْلَنَا" منجملہ ان لوگوں کے ولید بن مغیرہ بھی ہے۔

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ" ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے

"فَمِنْهُم مَّن قَضٰی نَحْبَهٗ" ان لوگوں میں سے انس بن نضر کا نام بیان کیا گیا ہے۔

"قَالُوا الْحَقَّ" سب سے پہلے یہ بات جبریل علیہ السلام کہیں گے اور پھر دوسرے سب فرشتے اُن کی پیروی کریں گے۔

"وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ" از آں جملہ عقبہ بن ابی مُعیط، ابوجہل، عاصی بن وائل، اسود بن المطلب اور اسود بن یغوث کے نام لئے گئے ہیں۔

"وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرٰی رِجَالًا" یہ کہنے والوں میں سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے اور رجال میں سے عمّارؓ اور بلال رضؓ کا۔

"نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ" ان میں سے زَوبعہ، رحسیؔ، مَسیؔ، شاصِر، ماصِر، مُنشیؔ، ناشیؔ، اَحقب، عمرو بن جابر، سرق اور وَردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔

"اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرَاتِ" منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابسؔ زبرقان بن بدر، عُیینہ بن حصن اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے گئے ہیں۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا" السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیل کے بارے میں ہوا ہے اور وہ شخص منافقین میں سے تھا۔

"لَا یَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْكُمْ" اِس آیت کا نزول قتیلہؓ کے بارے میں ہوا تھا جو کہ اسماءؓ بنت حضرت ابوبکر صدّیق رضؓ کی ماں تھیں۔

اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ" منجملہ ان کے اُمِّ کلثوم بنت عقبہ ابن ابی معیط اور اُمیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔

"یَقُوْلُوْنَ لَا تُنْفِقُوْا" اور "یَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا" اِن دونوں باتوں کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن اُبیّ کا نام لیا گیا ہے۔

"وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ۔ اَلْاٰیَة" حاملینِ عرش میں سے اسرافیل، لبنان اور رُوقیل کے نام لئے گئے ہیں۔

"اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ" منجملہ ان کے ذو نواس اور زرعہ بن اسد الحمیری اور اُن کے اصحاب ہیں۔

"اَصْحٰبِ الْفِیْلِ" یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار اَبرہۃ الاشرم اور رہنما ابورغان تھا۔ (بعض نسخوں میں اس کا نام ابورغال ہے)۔

"قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ" اس کا نزول ولید بن المغیرہ، عاصی بن وائل، اسود ابن المطلب اور اُمیہ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔

"اَلنَّفّٰثٰتِ" یہ لبید بن الاعصم کی بیٹیاں تھیں۔

اب رہے وہ مبہمات جو کہ اقوام حیوانات، مقامات و اوقات و ازمنہ وغیرہ امور کی بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اس کتاب میں کر دیا ہے جس کا ذکر پہلے کر چکا ہوں

نوع اکھتر ۷۱

اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا

اس موضوع پر میں نے قدماء میں سے کسی کی ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب مختصر اور جامع نہیں۔ اور اسباب نزول اور مبہمات کی کتابیں اس موضوع پر کوئی خاص کتاب لکھنے سے مستغنی بنا دیتی ہیں۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے "حسین بن زید الطحان نے روایت کی ہے کہ اسحٰق بن منصور نے قیس کے واسطہ سے اعمش از منہال از عباد بن عبد اللہ روایت کی ہے کہ "عباد بن عبد اللہ نے کہا۔ علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اس کے حق میں کوئی آیت نازل نہ ہوئی ہو" علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے سوال کیا گیا کہ "پھر تمھارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟" انھوں نے کہا قولہ تعالےٰ "وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

اسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ روایت بھی ہے جس کی تخریج احمدؒ اور بخاریؒ نے کتاب اَلْاَدَبْ میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا "میرے بارے میں چار آیتیں نازل ہوئیں (۱) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ" (۲) "وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا" (۳) "حرمت شراب کی آیت" (۴) "میراث کی آیت"

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعہ القرظی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "آیتِ کریمہ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ" دس شخصوں کے حق میں اُتری تھی، از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں۔
طبرانی نے ابوجمعہ جنید بن سبع (اور کہا گیا ہے کہ) حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا، قولہ تعالیٰ " وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ" ہمارے بارے میں نازل ہوا ہے۔ اور ہم نو نفر تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

نوع بہتّر
قرآن کے فضائل

ابوبکر بن ابی شیبہ، النسائی، ابو عُبید القاسم بن سلام، ابن الضریس اور دیگر علمائ نے اس موضوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں اور اِس بارے میں مجمل طور پر (یعنی پورے قرآن کے بارے میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں کی بابت تعیین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے۔ مگر ایک یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ فضائلِ قرآن میں بکثرت حدیثیں وضع کرکے گھڑ لی گئی ہیں، اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزہر فی فضائل السور نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو موضوع نہیں تھیں۔ اب میں اِس نوع پر یہاں دو فصلیں پیش کرتا ہوں۔

فصل

وہ حدیثیں جو کہ پورے قرآن کی فضیلت میں آئی ہیں:

ترمذی اور دارمی وغیرہ نے حارث اَعور کے طریق پر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ آپ فرماتے تھے، "عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے"۔ میں نے عرض کیا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! پھر ان فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کتاب اللہ، کیونکہ اس میں تم سے قبل کے حالات، اور تم سے بعد کی خبریں

اور تمھارے مابین معاملات (موجودہ امور) کا حکم ہے اور وہ فصل (قولِ فیصل) ہے کوئی ہزل (یعنی ظرافت، ہنسی مذاق) نہیں۔ جو جبار شخص اُسے چھوڑ دے گا اللہ پاک اس کو ختم کردے گا اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا، اللہ تعالےٰ اس کو گمراہ کردے گا۔ قرآن ہی اللہ تعالیٰ کی مضبوط رسّی ہے وہی ذکرِ حکیم، اور وُہی صراطِ مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لاسکتیں، زبانیں اس کے ساتھ ملتبس نہیں ہوسکتیں علماء اس کے علم سے مستغنی نہیں ہوتے اور وہ باوجود کثرت سے تلاوت کرنے، بار بار پڑھے جانے کے پُرانا نہیں ہوتا اور اس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے، اُس کے مطابق کہنے والا سچّا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اجر ہوتا ہے۔ اور اس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا، اور اس کی جانب دعوت دینے والا راہِ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے ان سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے۔

احمد اور ترمذی نے شدّاد بن اوس سے روایت کی ہے کہ "جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سُورت پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کردیتا ہے، وہ فرشتہ کسی اذیّت دینے والی چیز کو اس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہوجاتا ہے"

حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن عمرو رض سے روایت کی ہے "جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اُس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہوگیا مگر فرق یہ ہے کہ اس پر وحی نہیں بھیجی جاتی۔ صاحبُ القرآن کو یہ بات شایانِ شان نہیں ہے کہ وہ جدّ کرنے والے کے ساتھ جدّ کرے اور جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت کرے حالانکہ اس کا سینہ قرآن سے منوّر ہو"

بزّار نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اس میں خیر و برکت کی کثرت ہوتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے۔

طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث نقل کی ہے کہ تین شخصوں کو سخت خوف (قیامت کے ہنگامہ) کا کچھ ڈر نہ ہوگا اور نہ اُن سے حساب پوچھا جائے گا، بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر کھڑے رہیں گے منجملہ ان کے ایک وہ شخص

جس نے محض خدا واسطے قرآن پڑھا ہے۔ اور اس قرارت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہے (تا آخر حدیث)

ابو یعلےٰ اور طبرانی نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ قرآن ایسی تونگری ہے کہ اس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں۔ اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تونگری ہے۔

احمد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مومن کا قلب اور اس کا باطن مُراد ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہو۔ ایک اور عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ آگ اس کو باطل نہ کرے گی، اور نہ اس کو ان کانوں سے محروم کرے گی جنھوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے، اور نہ ان حافظوں اور ذہنوں سے محروم کر سکے گی جنھوں نے قرآن کو حاصل کیا ہے جیسا کہ ایک حدیثِ قدسی میں ہے "میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہ سکے گا" یعنی اس کو باطل نہ کر سکے گا، اور اس کو اس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ کر سکے گا۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی نے عصمۃ بن مالک سے روایت کی ہے کہ "اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی"۔

یہی راوی، سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کرتے ہیں کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو اس کو آگ نہ چھوئے گی"۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا کہ وہ رات دن اُسے پڑھتا رہتا ہے اس کے حلال کو حلال اور اس کے حرام کو حرام سمجھتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اسے جلا نہ سکے گی) اور اس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں (السفرۃ الکرام البررۃ) کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جب قیامت کا دن آئے گا تو اُس دن قرآن اُس کے لئے حجّت ہوگا۔

ابو عبید نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شَافِعٌ مُشَفَّعٌ اور مَاحِلٌ مُصَدَّقٌ ہے جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا، یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا۔

اور جس نے اُس کو پسِ پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا۔"

طبرانی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ قرآن کے حاملین اہلِ جنت کے عرفاء (مشہور و معروف لوگ) ہوں گے۔

نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اہلِ قرآن اہل اللہ اور خدائے تعالیٰ کے خاص بندے ہیں۔

مسلم وغیرہ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑی بڑی اور موٹی تازی حاملہ اونٹنیاں پائے؟" ہم لوگوں نے عرض کیا "بے شک" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تین آیتیں ہیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھے تو وہ اس کے لئے تین حاملہ اونٹنیوں سے بہتر ہیں۔

مسلم نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے۔

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو خدا تعالیٰ کے لئے پڑھا، وہ صدیقین، شہداء اور صالحین کے ساتھ لکھ دیا گیا۔ اور یہ لوگ کیا ہی اچھے رفیق ہیں۔

طبرانی نے الاوسط میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا، اُس کو قیامت کے دن ایک جنت کا تاج پہنایا جائے گا"

ابوداؤد، احمد اور حاکم نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُس کو پورا یاد کیا اور اس پر عمل بھی کیا تو اس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دُنیا میں آئے ہوئے آفتاب کی روشنی سے بہتر ہو گی، — تو پھر تمہارا خود اپنا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اس پر عمل کرے۔"

ترمذی، ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُسے اَزبر کر لیا، اور اس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُس کے حرام کو حرام مانا، اللہ تعالےٰ اُسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارے میں اس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہو گئی ہو گی"

طبرانی نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت

سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن خندہ پیشانی سے اس کا استقبال کرے گی۔"

شیخین وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ قرآن کا ماہر، بزرگ اور نیک کاتبوں (السفرۃ الکرام البررۃ) کے ہمراہ ہوگا۔ اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اس میں لڑکھڑاتا ہے حالانکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اُس کے لئے دو اجر ہیں۔

طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اللہ تعالےٰ اس کی دُعا قبول کرے گا چاہے وہ جلد تر دنیا ہی میں اُس کی دُعا کا اثر ظاہر کر دے اور چاہے اسے آخرت میں اس کے لئے ذخیرہ رکھے۔"

شیخین وغیرہ نے ابو موسیٰ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج (لیموں) کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ اور اس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوش گوار ہے لیکن اس میں کوئی خوشبو نہیں ہے۔ اور اس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے، ریحان کی طرح ہے کہ اس کی بُو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ۔ اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اِندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔

شیخین ہی نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ تم میں سے اچھا (اور ایک روایت میں "تم میں سے افضل" کے لفظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن کو سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔" بیہقی نے "الاسماء" میں اس پر اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ "اور قرآن کی بزرگی تمام کاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کی فضیلت اس کی تمام مخلوقات پر ہے۔"

ترمذی اور حاکم نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اس گھر کی طرح ہے جو ویران ہو۔"

ابن ماجہ نے ابو ذر غفاری رضؓ سے روایت کی ہے کہ "بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے تیرے لئے نماز کی ایک سو رکعت ادا کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔"

طبرانی نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دیگا اور قیامت کے دن اس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا۔"

ابن ابی شیبہ نے ابی شریح خزاعی سے روایت کی ہے کہ یہ قرآن ایک ایسی رسّی ہے جس کا ایک سرا اللہ تعالےٰ کے دستِ قدرت میں ہے اور دوسرا کنارہ تمھارے ہاتھوں میں اس لئے چاہئے کہ تم اسے مضبوط تھام لو، کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہوگے۔"

دیلمی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس دن سایۂ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملینِ قرآن عرشِ الٰہی کے سایہ تلے کھڑے ہوں گے۔"

حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن صاحب قرآن میدانِ حشر میں آئے گا، تو قرآن کہے گا یارب! اس کو لباس سے آراستہ فرما دیجئے چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یارب تو اس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہوجا۔ اللہ پاک اس سے راضی ہو جائے گا اور اس سے فرمائے گا پڑھتا جا اور چڑھتا جا! اور ہر آیت کے عوض اس کی ایک نیکی بڑھائے گا۔"

اسی راوی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔

اسی راوی نے ابوذر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ تم لوگ خدا تعالےٰ کے سامنے اُس شئے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اسی سے نکلی ہو، اور اس سے مراد قرآن ہے۔

فصل

اُن حدیثوں کے بیان میں جو بعینہٖ کسی ایک سورت کی فضیلت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں:

سُورۃ الفاتحہ کی فضیلت میں وارد ہونے والی حدیثیں:

ترمذی، نسائی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توراۃ، انجیل یا کسی اور کتاب میں "اُمّ القرآن" کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سُورت "سبع المثانی" ہے۔

احمد وغیرہ نے عبداللہ بن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے بہترین سُورت اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ "ہے۔

بیہقی نے شعب میں، اور حاکم نے انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ،

"اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" افضل القرآن ہے۔

بخاری نے ابوسعید بن المعلّٰی سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زیادہ عظمت والی سورت "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" ہے۔

عبداللہ نے اپنی مسند میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "فَاتِحَۃُ الْکِتَابِ" قرآن کے دو ثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔

سُورَۃ البقرۃ اور آل عمرانؑ کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں:

ابو عُبَید نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت کسی گھر میں سورۃ بقرہ پڑھی جاتی ہے اور شیطان اس کو سن پاتا ہے تو وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اسی باب میں ابن مسعود، ابوہریرہ اور عبداللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔

مُسلم اور ترمذی نے النواس بن سمعان سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور ان اہلِ قرآن کو جو اس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آلِ عمران ان کے آگے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جنھیں میں کبھی نہیں بھولوں گا۔ آپ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو سیاہ رنگ کی بدلیاں ہیں، یا دو پردے یا دو سائے ہیں کہ ان کے درمیان ایک شرف (بلند مقام) ہے یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں، جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے دلیل پیش کرتی اور اس کی طرف سے لڑتی ہیں"۔

احمد نے بریدہؓ سے روایت کی ہے کہ "سُورۃ البقرہ کو سیکھو، اس لئے کہ اس کا سیکھنا اور پڑھنا برکت ہے اور اسے چھوڑ دینا حسرت ہے اور کاہل لوگ اس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں "زہراوان" (چمکتی ہوئی روشنیاں) ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ افگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں یا دو غیابتیں (پردے) اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی ہیں"۔

ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک "سَنام" (ابھار، چوٹی اور بلند مقام) ہوا کرتا ہے، اور قرآن کا سَنام سورۃ البقرہ ہے۔ جو شخص اسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا، شیطان اس کے گھر میں تین دن تک داخل نہ ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اسے گھر میں پڑھے گا تو تین راتیں شیطان اس کے گھر میں نہ آئے گا"۔

بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا۔

ابو عبید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھے گا وہ قانتین کے زمرہ میں لکھدیا جائے گا۔

بیہقی نے مکحول سے مرسلاً روایت کی ہے کہ "جو شخص جمعہ کے دن سورۂ آل عمران پڑھے گا، فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔"

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں:

مسلم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ "کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر معظم آیۃ الکرسی ہے۔"

ترمذی اور حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہر چیز کا ایک سنام (کنگورہ و ابھار) ہوا کرتا ہے، اور قرآن کا سنام[1] سورۃ البقرہ ہے اور اس سورت میں ایک آیت تمام آیاتِ قرآنی کی سردار ہے۔ وہ آیۃ الکرسی ہے۔

حارث بن ابی اسامہ نے مرسل طور پر حسنؒ سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اس میں سب سے بڑھ کر معظم آیۃ الکرسی ہے۔

ابن حبان اور نسائی نے ابو امامہ سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر فرض نماز کے بعد آیۃ الکرسی کو پڑھے تو، اس کو دخولِ جنت سے کوئی چیز مانع نہیں سوائے موت کے۔

احمدؒ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آیت الکرسی قرآن کا ایک چوتھائی ہے۔" (یعنی ثواب میں ربع قرآن کے برابر ہے)۔

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

صحاح ستہ میں ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر کی دو آیتیں پڑھ لے، بس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔

حاکم نے نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی، اسی کتاب میں سے اللہ تعالےٰ نے دو[2] آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو ان ہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے۔ جس گھر میں وہ دونوں

[1] یعنی کُل ستر تسبد۔

آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن تک اُس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمۂ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث:

بیہقی نے عثمان بن عفان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۂ آل عمران کا آخر پڑھے گا، اس کے حق میں تمام رات قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔

سُورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث:

دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ سُوْرَۃُ الْاَنْعَام قرآن کے نواجب[1] میں سے ہے (یعنی بہت عمدہ اور افضل سورتوں میں سے)

سَبْعُ الطِّوَال[2] یعنی سات بڑی سُورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے:

احمد اور حاکم نے عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے "سَبْعُ الطِّوَال" کو حاصل کر لیا وہی حبر (زبردست عالم) ہے۔

سُورۂ ہُود:

طبرانی نے الاوسط میں ایک ضعیف سند کے ساتھ علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ براءۃ، ھُود، یٰسٓ، الدُّخَان اور عَمَّ یَتَسَاءَلُوْنَ کی سُورتیں کوئی منافق ہی ہوگا جو یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء[3] کے اخیر حصہ کے بارے میں وارد شدہ حدیث:

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالٰی "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ یَکُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ" تا آخر سورۃ۔ یہ آیت العزّ ہے (یعنی عزت کی آیت ہے)۔

سُوْرَۃُ الْکَهْف:

حاکم نے ابو سعید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے بروز جمعہ سورۃ الکہف پڑھی، اس کو اِس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کو تاباں رکھے گا۔

---

[1] مغز، افضل۔ ۱۲

[2] سبع الطوال یعنی سات لمبی سورتیں یہ کہلاتی ہیں: البقرۃ، آل عمران، نساء، مائدہ، انعام، اعراف اور توبہ۔ ۱۲

[3] یعنی سُورۂ بنی اسرائیل۔ ۱۲

مُسلم نے ابو الدرداء رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کی اوّل سے دس آیتیں حفظ کر لی ہوں، وہ دجّال کے فتنہ سے پناہ میں ہوگیا۔

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے سورۃ الکہف کے اوّل اور آخر کی قرارت کی، تو یہ اس کے لئے سر تا بہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے یہ پوری سورۃ پڑھی اس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجبِ نور ہوگی"۔

بزّار نے عمرو سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے کسی رات کو "فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ۔ الآیہ" پڑھ لی، تو اس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکّہ تک ہوگا اور اس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے"۔

سورۃ الٓمٓ السجدۃ:

ابو عبید نے المسیّب بن رافع سے مرسلاً روایت کی ہے کہ سورۃ الٓمٓ السجدۃ قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی "لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ، لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ[ف۱]"۔

اسی راوی نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا، سورۃ تَنْزِيلُ السَّجْدَةِ اور سورۃ تَبَارَكَ الْمُلْكُ کو قرآن کی دیگر سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت حاصل ہے۔

سُورۃ یٰسٓ:

ابو داؤد، نسائی اور ابن حبّان وغیرہم نے معقل بن یسار سے روایت کی ہے کہ "یٰسٓ قرآن کا قلب ہے۔ جو شخص بھی اس کو اللہ تعالےٰ سے ثواب اور دارِ آخرت حاصل کرنے کی نیت سے پڑھے گا یہ اس کی مغفرت کا باعث بن جائے گی۔ تم اس سورت کو اپنے مُردوں پر ضرور پڑھو"۔

ترمذی اور دارمی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوتا ہے اور قرآن کا قلب یٰسٓ ہے۔ اور جو شخص یٰسٓ کو پڑھے گا اللہ تعالےٰ اس کے لئے دس مرتبہ قرارتِ قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا"۔

دارمی اور طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جو شخص محض رضائے الٰہی کی طلب میں رات کے وقت یٰسٓ کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی"۔

ف۱ تجھ پر کوئی سبیل نہیں۔ ۱۲

طبرانی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو "یٰسٓ" کی قرارت پر مُداومت کرے گا اور پھر وہ مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔"

حَوامیم[1] کے بارے میں وارد شدہ حدیثیں:

ابو عبید نے موقوفاً ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ہر چیز کا ایک لباب (خلاصہ) ہوتا ہے۔ اور قرآن کا لباب "حَوامیم" ہیں۔"

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ "حوامیم قرآن کی دیباج[2] ہیں۔"

سُورۃ الدّخان:

ترمذی وغیرہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے رات میں سورۂ حٰمٓ الدُّخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اس کے واسطے ستّر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔"

مفصّل[3] کے بارے میں وارد شدہ حدیث:

دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ "ہر چیز کا ایک لباب ہوتا ہے اور قرآن کا لباب مفصّل ہے۔"

سُورۃ الرحمٰن:

بیہقی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے "ہر شئے کی ایک عروس (دُلہن) ہوتی ہے اور قرآن کی عروس "الرحمٰنُ" ہے۔

---

[1] "حوامیم" اُن سورتوں کو کہتے ہیں جو "حٰمٓ" یا "حٰمٓ عٓسٓقٓ" وغیرہ الفاظ سے شروع ہوتی ہیں ۱۲ (مصح)

[2] یعنی "دیبا" جو ایک بیش قیمت نہایت اعلیٰ درجہ کا کپڑا ہوتا ہے اوائلِ زمانہ میں کتاب کے اوّلین اوراق کو اسی کپڑے پر لکھا کرتے تھے۔ لہٰذا کتاب کا ابتدائی حصہ "دیباجہ" یا "دیباچہ" کہلاتا تھا۔ جو پوری کتاب کا تعارف ہوتا تھا۔ ۱۲ مصح

[3] مفصّل کی تعیین میں اختلاف ہے۔ بعض سورۂ حجرات سے لے کر آخر قرآن تک کی منزل کو مفصّل کہتے ہیں۔ بعض والصّافات سے اخیر تک۔ بعض جاثیہ سے، بعض قتال (محمد) سے، بعض اِنّا فتحنا سے، بعض قٓ سے، بعض القمر سے، بعض تبارک سے، بعض سبّح سے، بعض والضحیٰ سے اخیر تک کی منزل کو مفصّل کہتے ہیں۔ ۱۲ (مصح)

المسبّحات:[1]

احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک شب کو سونے سے قبل "مُسبّحات" کی قرارت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں سے اچھی ہے۔"

ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے وہ قولہ تعالےٰ "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" ہے۔

ابن السنّی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ "جب اپنی خواب گاہ میں آیا کرو تو "سورۃ الحشر" پڑھ لیا کرو" اور فرمایا کہ "اگر تم اس اثنا میں مرجاؤ گے تو شہید ہو کر مرو گے۔"

ترمذی نے معقل بن یسار سے روایت کی ہے کہ جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے آخر کی پڑھے گا اللہ تعالیٰ اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دے گا کہ وہ شام ہونے تک اس شخص کے لئے رحمت کی دُعا کرتے رہیں گے اور اگر وہ اُس دن مر گیا تو شہید مرے گا اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بہ منزلہ اسی شخص کے ہوگا۔

بیہقی نے ابی اُمامہؓ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے کسی رات یا دن میں "سُورۃ الحشر" کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اسی دن یا رات کو مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنّت واجب کر دی ہے۔"

سُورۃ تبارک:

حدیث کے ائمہ اربعہ اور ابن حبّان اور حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ منجملہ قرآن کے ایک تیس ۳۰ آیتوں کی سورت ہے اس نے ایک شخص کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ وہ سورت یہ ہے "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ۔"

ترمذی نے ابن عبّاس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "یہی سورت مانعہ اور یہی منجیہ[2] ہے جو عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔"

[1] "المسبحات" ان تمام سورتوں کو کہتے ہیں جو "سَبَّحَ لِلّٰهِ" یا "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ" یا "سُبْحَانَ الَّذِي" یا "يُسَبِّحُ لَهُ" کے الفاظ سے شروع ہوتی ہیں۔ ۱۲ (مصحح)

[2] مانعہ یعنی عذاب روکنے والی، منجیہ عذاب سے نجات دلانے والی۔ ۱۲ (مصحح)

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ" ہو"

نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جو شخص ہر رات کو "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ" پڑھتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اس کو عذاب قبر سے محفوظ کر دیتا ہے"

سُورَۃُ الْاَعْلٰی:

ابو عبید نے ابی تمیم سے روایت کی ہے، اس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسبحات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں" اس پر ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا "شاید وہ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی" ہو" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "بے شک" یعنی یہی ہے۔

سورۃ القیامہ:

ابو نعیم نے کتاب الصحابہ میں اسمٰعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بے شک اللہ پاک "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا" کی قرأت کو سنتا ہے اور فرماتا ہے کہ، میرے بندے کو بشارت دیدو۔ قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی، بے شک میں اس کو جنت میں مکین بناؤں گا اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا۔

سورۃ الزلزلہ:

ترمذی نے انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے سورۃ اِذَا زُلْزِلَتْ کو پڑھا، یہ اس کے لئے نصف قرآن کے برابر ہو جائے گی"

سُورَۃ وَالْعَادِیَاتُ:

ابو عبید نے حسن سے مرسلاً روایت کی ہے کہ "اِذَا زُلْزِلَتْ نصف قرآن کے برابر ہے، اور اَلْعَادِیَاتُ بھی نصف قرآن کے برابر ہے"

سُورَۃ التکاثر:

حاکم نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے پوچھا تو پھر کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھ سکے؟ فرمایا۔ کیا تم میں سے کوئی "اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ" پڑھنے کی

قوت نہیں رکھتا ؟"

سورۃ الکافرون :

ترمذی نے اَنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " قُلْ یٰاَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ " قرآن کا رُبع (ایک چوتھائی حصّہ) ہے"

ابو عبید نے ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " قُلْ یٰاَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ رُبع قرآن کے مساوی ہے ۔

احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویہ سے روایت کی ہے کہ " تو قُلْ یٰاَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ کو پڑھ اور پھر اس کے خاتمہ پر سو جا ۔ اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برارت ہے "

ابو یعلےٰ نے ابن عبّاس رضہ سے روایت کی ہے کہ کیا میں تم کو ایک ایسا کلمہ نہ بتاؤں جو تمھیں اللہ تعالےٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے ؟ تم سونے کے وقت قُلْ یٰاَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ " پڑھا کرو "

سُورۃ النّصر :

ترمذی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ " رُبع قرآن ہے "

سورۃ الاخلاص :

مُسلم وغیرہ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ " ثُلث قرآن کے مساوی ہے " اور اِس باب میں صحابہ رضہ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے ۔

طبرانی نے اوسط میں عبد اللہ ابن الشخیر سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنی مرض الموت کی حالت میں " قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ " پڑھی ہو ، وہ قبر کے عذاب میں مبتلا نہ کیا جائے گا وہ عذاب قبر سے مامون رہے گا اور قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھوں پر اُٹھا کر پل صراط سے گزار دیں گے اور جنّت میں پُہنچا دیں گے ۔

(۲۰۰) ترمذی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر روز دو سو بار " قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ " پڑھا ، اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ کہ اس پر کوئی قرض ہو (یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا) اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کے ارادے

سے داہنے پہلو پر لیٹ کر قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو ایک سو مرتبہ پڑھا تو قیامت کے دن اللہ پاک اس سے ارشاد فرمائے گا کہ اے میرے بندے تو اپنی داہنی جانب سے جنّت میں داخل ہو۔"

طبرانی نے ابن الدیلمی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا، اللہ تعالےٰ اس کو دوزخ سے براءت کا فرمان لکھ دے گا۔"

طبرانی نے ہی اپنی کتاب الاوسط میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص دس بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھتا ہے اس کے واسطے جنّت میں ایک قصر تعمیر ہو جاتا ہے اور جو بیس ۲۰ مرتبہ پڑھتا ہے اُس کے واسطے دو ۲ قصر اور جو تیس ۳۰ مرتبہ اس کی قراءت کرتا ہے اس کے واسطے تین قصر جنّت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔

طبرانی نے ہی اپنی کتاب الصغیر میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ جو شخص نمازِ صبح کے بعد بارہ ۱۲ مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ اللہ تعالےٰ سے ڈرے بھی تو اُس دن وہ اہلِ زمین میں سب سے بہتر شخص ہوتا ہے۔

المعوذتان[1]:

احمد نے عقبہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے (یعنی عقبہ رضؓ سے) فرمایا "کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل اللہ تعالےٰ نے توراۃ، زبور، انجیل اور فرقان میں سے کسی ایک کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے۔" عقبہ رضؓ کہتے ہیں میں نے عرض کیا، بے شک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتوں کی تعلیم دیں اور بتائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "وہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ہیں۔"

نیز اسی راوی نے ابن عامر سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا "کیا میں تجھ کو اس افضل چیز کی خبر نہ دوں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ (پناہ مانگا) کرتے ہیں؟" ابنِ عامر نے کہا "بے شک"۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ"۔

[1] "المعوذتان" سورۃ الفلق اور سورۃ النّاس کو کہتے ہیں۔ ۱۲ (مصحح)

ابوداؤد اور ترمذی نے عبداللہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھا کر۔ یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کریں گی"۔

ابن السنی نے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نمازِ جمعہ کے بعد سات مرتبہ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ" کو پڑھ لیا، اللہ تعالیٰ اس کو دوسرے جمعہ تک بُرائی سے پناہ میں رکھے گا۔

اس فصل سے متعلق کچھ اور حدیثیں بھی باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواصِ قرآن کی نوع میں بیان کرنے کی غرض سے یہاں نظرانداز کر دیا ہے۔

فصل

رہی وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورت کی فضیلت میں فضائلِ قرآن کے تحت بیان کی گئی ہے، وہ موضوع ہے، جیساکہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کی .... سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ ابوعصمہ سے جو کہ اس حدیث کا جامع ہے، پوچھا گیا کہ تجھ کو عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے اقوال فضائلِ قرآن کے بارے میں ایک ایک سورت کے متعلق کہاں سے مل گئے، حالانکہ اصحابِ عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟" تو ابوعصمہ نے جواب دیا "میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہوکر ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھا تو بہ نظرِ ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے"۔

ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدوی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے میسرہ بن عبد ربہ سے دریافت کیا کہ "تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورت پڑھے گا، اُسے یہ یہ ثواب ملے گا؟" میسرہ نے جواب دیا کہ میں نے ان احادیث کو خود گھڑا تاکہ ان کے ذریعہ سے لوگوں کو قرآن کی طرف رغبت دلاؤں"۔

ہم نے مؤمل بن اسمٰعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اس نے کہا مجھ سے ایک شخص نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورت کے متعلق اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

بیان کی، تو اس نے کہا کہ یہ حدیث اس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ "تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟" اُس نے کہا "واسط میں ایک شیخ ہے اُس نے" اور وہ ابھی زندہ ہے۔" میں اس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ "تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟" اُس نے ایک شیخ کا پتہ دیا جو کہ بصرہ میں تھا۔ میں بصرہ جاکر اُس سے بھی ملا اور دریافت کیا کہ "اس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟" بصرہ کے شیخ نے مجھے بتایا کہ "اسے یہ روایت مقامِ عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔" میں عبادان پہنچکر اس شخص کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کے مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اس کی طرف اشارہ کرکے بتایا کہ یہ حدیث اِس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اُس شیخ سے استفسار کیا کہ "یا شیخ آپ نے یہ حدیث کس سے روایت کی ہے؟" اس نے جواب دیا "کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سُنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا لہٰذا اُن کے لئے یہ حدیث وضع کردی تاکہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیرلیں اور اس کی طرف توجہ کریں۔"

ابن الصلاح نے کہا ہے کہ "بے شک الواحدی مفسّرِ قرآن اور ان تمام اہلِ تفاسیر نے اِس بارے میں یہ غلطی کی ہے کہ انھوں نے اس موضوع حدیث کو اپنی تفسیروں میں درج کردیا ہے۔"

نوع تہتّر
قرآن کا افضل حصّہ اور اس کے فضائل

اِس بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شئے بہ نسبت دوسری شئے کے افضل ہے یا نہیں۔ امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان نے اِس کا انکار کیا اِس لئے کہ قرآن سب کا سب کلامِ الٰہی ہے اور اس لئے بھی تاکہ تفضیل کا ماننا مفضّل علیہ کے نقص کا وہم نہ پیدا کرے۔

امام مالکؒ سے یہ قول روایت کیا گیا ہے یحییٰ بن یحییٰ نے کہا "قرآن کے ایک حصّہ کو اُس کے دوسرے حصّہ پر فضیلت دینا غلطی ہے اور اسی لیے امام مالکؒ نے کسی ایک سورت کا متعدد مرتبہ اعادہ کرنا اور دوسری سورتوں کو چھوڑ کر کسی ایک ہی سُورت کی بار بار قراءت کرنا مکروہ قرار دیا ہے"۔

ابن حبان نے کہا ہے "اُبیّ بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُمّ القرآن کے مانند کوئی سُورت نہ توراۃ میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں۔ بے شک حق سُبحانہٗ و تعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ "اُمّ القُرآن" کے قاری کو عطا فرماتا ہے، اِس لئے کہ اللہ پاک نے اس سورت کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی امّت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیگر اُمّتوں پر مرحمت کی ہے، اور اس نے اس امّت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بُزرگی اور برتری بخشی ہے جو دوسری امتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے"۔ یہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قولہ صلّی اللہ علیہ وسلم "اَعْظَمُ سُوْرَۃٍ" سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مُراد ہے۔ یعنی یہ سُورت اجر میں بہت بڑھی ہوئی ہے نہ یہ کہ قرآن کا ایک حصّہ اُس کے دوسرے حصّے سے افضل قرار دینا مُراد ہے"۔

دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفضیل کی طرف گئے ہیں۔ ان لوگوں میں سے اسحٰق بن راہویہ، ابوبکر بن العربی اور امام غزالی ہیں۔

قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی قرآن کے ایک حصّہ کی فضیلت اُس کے دوسرے حصّہ پر امرِ حق ہے اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

امام غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تم نے قرآن کی بعض آیتوں کو بہ مقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے، حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلامِ الٰہی ہے اور یہ کیوں کر ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اس کا ایک حصّہ اس کے دوسرے حصّے سے اشرف ہو؟" تو تم کو معلوم ہونا چاہیئے کہ اگر تمھاری بصیرت کا نُور آیۃ الکرسی اور آیت الدایناتِ اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تبّت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمھاری رہنمائی نہیں کرتا اور تمھارے ذلیل و خوار نفس کو جو کہ تقلید کے دریا میں مُستغرق ہے، تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار لگتا ہے تو ایسی حالت میں تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو، کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن

نازل کیا گیا ہے، اور انھوں نے ہی فرمایا ہے "یٰسٓ قرآن کا قلب ہے، فاتحۃ الکتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے، آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے، اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ثلث قرآن کے برابر ہوتی ہے۔" ....

... اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کی فضیلت کے ساتھ خاص کر دی گئی ہیں اور ان کی تلاوت میں بڑے ثواب کی طرف اشارہ ہے وہ بے شمار ہیں اھ

ابن الحصّار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارے میں باوجود اس کے کہ تفضیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اُس پر سخت تعجب ہوتا ہے۔

شیخ عزّالدّین بن عبد السّلام نے کہا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے ہی بارے میں اللہ تعالےٰ کا کلام بہ نسبت اُس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارے میں فرمایا ہے۔ چنانچہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ بہ نسبت تَبَّتْ يَدَآ اَبِيْ لَهَبٍ کے افضل کلام ہے"

الخوئیؒ کا قول ہے کہ "کلام الٰہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے زیادہ بلیغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کا بعض کلام اسی کے بعض کلام سے بلیغ تر ہے؟ بعض علماء نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اِس بات کو جائز مانا ہے، مگر ہونا یہ چاہئے کہ تم قولِ قائل " هٰذَا الْكَلَامُ اَبْلَغُ مِنْ هٰذَا " کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام بھی اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام بھی اپنی جگہ حُسن اور لطف کا جامع ہے، مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا حُسن اپنی جگہ بہ نسبت اُس حُسن کے جو کلامِ اوّل کو اپنی جگہ حاصل تھا زیادہ مکمّل اور اچھا ہے۔ کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو تَبَّتْ يَدَآ اَبِيْ لَهَبٍ سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بد دُعا کرنے کے درمیان مقابلہ کر رہا ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں، بلکہ ہونا یہ چاہئے کہ، یہ کہا جائے تَبَّتْ يَدَآ اَبِيْ لَهَبٍ یہ ابی لہب کے حق میں اُس کے نقصان پانے کے لئے بد دُعا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور عبارت بھی خسران کی بد دعا کے لئے اِس سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جا سکتی ہے؟ اسی طرح قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کہ توحید کے باب میں اس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائی جا سکے گی۔ اِس لئے عالِم آدمی جس وقت بد دُعا کے باب میں "تَبَّتْ" کو، اور توحید کے باب میں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو دیکھے گا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسری کے بلیغ تر ہے۔" اھ

ایک اور عالم کا قول ہے کہ اس بارے میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں۔ کوئی تو یہ کہتا ہے کہ فضیلت اس اَجر کی عظمت اور ثواب کی زیادتی سے تعلق رکھتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے وُرُود کے وقت انتقالاتِ نفس، خشیّتِ نفس اور اس کے غور و فکر کے مطابق ہوتی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات سے متعلّق ہوتی ہے، اور یہ کہ قولہٗ تعالیٰ وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ۔ الآیہ، آیۃ الکرسی، سورۃ الحشر کے آخر اور سورۃ الاخلاص میں جو دلائل باری تعالےٰ کی وحدانیت اور اس کی صفات پر ملتے ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ يَدَآ اَبِىْ لَهَبٍ " میں اور اس کی مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہیں۔ لہٰذا تفضیل صرف عجیب معانی اور ان کی کثرت پر منحصر ہے"

حلیمی نے کہا ہے اور اُس کے اِس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے "کہ تفضیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں:۔

"از آں جملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اَولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو۔ اِسی اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اَمر، نہی وعد اور وعید کی آیتیں قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہیں کیونکہ ان آیتوں کا مقصد تو اَمر، نہی اِنذار اور تبشیر کی تاکید ہے، جن سے لوگ کسی طرح بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ حالانکہ وہ بعض اوقات قصص سے مستغنی ہوتے ہیں اس لئے جو چیز اُن پر بہت زیادہ عائد ہوتی ہو اور اُن کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کے قائم مقام ہو تو وہ بہ نسبت اس چیز کے جو کسی ضروری اَمر کے تابع اور محض ضمنی اور ثانوی حیثیت رکھتی ہو، بہر حال اچھی اور مناسب ہوگی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ آیتیں افضل ہیں جن میں اللہ تعالےٰ کے نام گِنائے گئے ہیں، اس کی صفات بیان کی گئی ہیں اور اس کی عظمت کے دلائل بیان کئے گئے ہیں کیونکہ اُن کے مخبرات (جن امور کی ان میں خبر دی گئی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں۔

تیسرے یہ کہ یوں کہا جائے کسی صورت کا دوسری سورت سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کوئی عاجل فائدہ (قریبی مفاد) بھی ہوتا ہے اور وہ اس کی تلاوت کے ذریعے کوئی عبادت ادا کرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قرارت اور اخلاص، اور معوذتین کی قرارت کہ ان کا قاری ان کو پڑھنے کے بعد ڈرنے کی چیزوں سے جلد ہی بچ جاتا ہے اور اللہ تعالےٰ کے ساتھ اعتصام اور اس پر بھروسہ

کرتا ہے اور پھر اُن کی تلاوت سے عبادتِ الٰہی بھی ادا کرتا ہے، کیوں کہ ان سورتوں میں اللہ تعالیٰ کا ذکر اس کی برتر صفات کے ساتھ بہ طور اس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے۔"

"رہیں آیاتِ احکام، تو ان احکام کی نفسِ تلاوت سے کوئی حکم واقع نہیں ہوتا، بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم ہوتا ہے پھر اگر یہ کہا جائے کہ قرآن، توراۃ، انجیل اور زبور سے اِس لحاظ سے اچھا ہے کہ اس کی تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبّد (تعمیل ارشاد) واقع ہوتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے اور ثواب کا حاصل ہونا اِسی قرآن کی قرارت کے اعتبار سے ہے نہ کہ ان کتابوں کی قرأت کے اعتبار سے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبیِ مبعوث صلی اللہ علیہ وسلم کی حجّت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجّت تھیں اور نہ ان انبیاء علیہم السلام ہی کی حجّت تھیں، بلکہ وہ صرف ان کی دعوت تھیں اور اُن کی حجّتیں اِن کتابوں کے سوا دوسرے اُمور تھے۔ اور یہ قول بھی مذکورۂ بالا قول کا نظیر ہوگا۔ اور کبھی ایک سُورت کا دوسری سورت سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اس افضل سورت کی قرارت کو وہ مرتبہ دیا ہے جو کہ اس کے سوا دوسری سورتوں کے دوچند اور سہ چند یا اس سے بھی زیادہ بار قرارت کرنے کے برابر ہوتا ہے اور اُس کو اِس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قرآت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اس سورت کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے دن سے اور ایک مہینہ کو دوسرے مہینے سے اِن معنی میں افضل کہا جاتا ہے کہ اس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا، اس کے سوا دوسرے دن یا مہینہ میں عبادت کرنے سے افضل ہے اور اس دن یا اس مہینہ میں گناہ کرنا بہ نسبت دیگر ایام اور مہینوں میں گناہ کرنے کے زیادہ عذاب کا موجب ہے، یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمینِ) حلّ سے افضل کہنے کی یہ وجہ ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو دیگر جگہوں میں ادا نہیں ہوتے۔ اور حدودِ حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے دوگنا چوگنا ملا کرتا ہے۔" اھ

ابن التین نے کہا ہے کہ بخاری رح کی حدیث میں ہے کہ "میں تجھ کو ایسی سورت کی تعلیم دوں گا جو کہ تمام سورتوں سے اعظم ہے۔" اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورت کا

ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے بہت بڑا ہے۔

ایک اور عالم نے کہا ہے کہ وہ سورت تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اس نے تمام مقاصدِ قرآن کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اسی واسطے اس کا نام "اُمّ القرآن" رکھا گیا۔

حسن بصری رحمہ نے کہا ہے "بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت کئے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں جمع کر دیا ہے۔ لہٰذا جو شخص اِس سُورت کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزّلہ کی تفسیر کا عالم ہو جائے گا"۔ اِس رِوایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔

زمخشری نے سُورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مُشتمل ہونے کی توضیح یہ کی ہے کہ وہ سورت اللہ تعالیٰ کی اس کے لائقِ ثنا، تعبّد، نہی، وعد اور وعید اِن سب اُمور پر مشتمل ہے اور قرآن کی آیتیں ان امور میں سے کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں۔

امام فخر الدّین رازی کا قول ہے کہ "تمام قرآن کا مقصد صرف چار باتوں کا ثابت کرنا ہے (۱) الٰہیات (۲) معاد (۳) نبوّات۔ اور (۴) اللہ تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہٰذا قولہ تعالےٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ الٰہیات پر دلالت کرتا ہے۔ قولہ تعالےٰ مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ مَعاد پر دلالت کرتا ہے۔ قولہ تعالےٰ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ جبر کی نفی اور اِس بات کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں اللہ تعالےٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالےٰ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ۔ تا آخر سُورت، قضاءِ الٰہی کے اثبات اور نبوّتوں پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا جب قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سُورت ان کو بہ خوبی شامل ہے، تو اس کا نام "اُمّ القرآن" رکھا گیا"۔

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورت ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریقِ مستقیم پر چلنا اور سعید (نیک بخت) لوگوں کے مراتب اور بدبختوں کے منازل معلوم کرنا ہے۔

طیبی کا بیان ہے کہ یہ سُورت ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مدار ہیں۔

از آں جملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معرفت اور اُن پر ایمان رکھنا ہے، اور اسی کی طرف قولہ تعالےٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے ذریعہ اشارہ

ہوا ہے اور نبوّت کی معرفت پر دلالت، قولہ تعالیٰ " اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ " کرتا ہے اور اس سے یہی مُراد ہے۔ معاد کی معرفت پر قولہ تعالیٰ " مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ " کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

دوسرا[۲] علم الفروع ہے اور اس کی بُنیاد عبادات ہیں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ " اِيَّاكَ نَعْبُدُ " سے یہی اَمر مقصود ہے۔

تیسرا[۳] علم ان چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے کمال حاصل ہوتا ہے اور وہ علم اخلاق ہے۔ پھر علمِ اخلاق کا سب سے بڑا شعبہ یہ ہے کہ انسان دربارِ الٰہی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے، اس کے راستے کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت حاصل ہو۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ " وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ " سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا[۴] علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید (نیک بخت) ہوئے اور کون لوگ شقی (بدبخت) تھے پھر اُن کی تاریخوں کا علم، نیز نیکوکاروں کے لئے عمدہ وعدے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں وغیرہ جن باتوں کا تعلّق اُن سے ہے ان کا معلوم کرنا بھی ضروری ہے، اور قولہ تعالیٰ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ ٥ سے یہی امر مُراد ہے۔"

امام غزالی نے کہا ہے " قرآن کے مقاصد چھ ہیں، تین مقصد مہمہ ہیں اور تین مقصد متمہ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں:۔

ایک مدعوالیہ[۱] کی تعریف، جیساکہ سورت کے شروع میں اس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

دوسرے صراطِ مستقیم کی تعریف، اور اس کی بھی تصریح کر دی گئی ہے۔

تیسرے اللہ تعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اس کی تعریف، اور وہی حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیساکہ اس کی طرف " مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ " میں اشارہ ہے۔

دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی متمہ) یہ ہیں:۔

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیساکہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ " اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " میں اشارہ ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کا ذکر اور اس کی طرف اَلْمَغْضُوْبِ

[۱] جس کی طرف بُلایا گیا ہو۔۱۲

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ میں اشارہ ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف، جیسا کہ قول تعالےٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" میں اس کی طرف اشارہ ہے"۔

یہ بات اس کے دوسری حدیث میں دو ثلث قرآن کے مساوی ہونے کے وصف کے کچھ بھی منافی نہیں ہے، اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہہ اس طرح کی ہے کہ "قرآنِ عظیم کی دلالتیں بالمطابقت ہوتی ہیں یا بالتضمن یا بالالتزام[۵] اور یہ سورت تمام مقاصدِ قرآن پر تضمن و التزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں دلالتیں منجملہ تین دلالتوں کے دو ثلث ہیں۔ پس یہ سورت دو ثلث قرآن کے برابر ہوگئی"۔ اس بات کو زرکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

ناصر الدین بن المیلق نے کہا ہے کہ حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں: (۱) اللہ تعالیٰ کا حق اپنے بندوں پر۔ (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر۔ اور (۳) بعض بندوں کا حق دوسرے بندوں پر۔ یعنی حقوقِ باہمی۔ سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دو ثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ "اللہ پاک نے اپنے رسول ﷺ کی زبانی ارشاد فرمایا میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کر دیا ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ سورۃ الفاتحہ کے اعظم السُّور ہونے اور اس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مُراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسوا ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے اور مثالیں دی گئی ہیں اور حُجّتیں قائم کی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ مشتمل ہے اُن پر اور کوئی سورت مشتمل نہیں پائی جاتی اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن (قرآن کا خیمہ) رکھا گیا ہے"۔

ابن العربی نے اپنی کتاب "الاحکام" میں کہا ہے کہ "میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سُنی ہے کہ سورۃ البقرۃ میں ایک ہزار اَمر، ایک ہزار نہی، ایک ہزار حکم اور ایک ہزار خبریں ہیں اور اس کی عظیم الشان فقہ کی ہی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اسی کی تعلیم دینے پر آٹھ سال کی مدت صرف کی ہے۔ اِس روایت کو مالکؒ نے اپنے موطّا میں بیان کیا ہے"۔

[۵] بغیر مطابقت کے۔

ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ "آیۃ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی صرف یہ وجہ ہے کہ اس کا مقتضیٰ نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا تو اس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اس کے مقتضیٰ اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہ سے آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اوّل یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورت ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورت کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدّی کا وقوع سورت ہی کے ساتھ ہوا ہے[1]۔ لہٰذا وہ آیت سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدّی نہیں ہوئی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضاء صرف پندرہ ۱۵ حروف میں کیا ہے اور آیت الکرسی نے توحید کا مقتضیٰ اور مقصد پچاس ۵۰ حرفوں میں ادا کیا ہے۔ لہٰذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہو گئی کہ جو معنی پچاس ۵۰ حرفوں میں تعبیر کئے گئے تھے وہی معنی پندرہ ۱۵ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔"

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیت الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ "آیۃ الکرسی میں سترہ ۱۷ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا نام آیا ہے، بعض مقامات پر ظاہر اور بعض جگہ پوشیدہ اور وہ مواضع یہ ہیں:-

ظاہر: اَللّٰہُ ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ۔

ضمیر: لَا تَاْخُذُہٗ - لَہٗ - عِنْدَہٗ - بِاِذْنِہٖ - یَعْلَمُ - عِلْمِہٖ - شَآءَ - کُرْسِیُّہٗ اور یَئُوْدُہٗ اور حِفْظُھُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے۔ اور وَھُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ۔ اور تم اُن ضمائر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ - اَلْعَلِیُّ اور اَلْعَظِیْمُ میں پایا جاتا ہے اور ایک اعراب کے اعتبار پر اَلْحَیُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ۲۲ ضمیریں ہو جاتی ہیں۔"

امام غزالی رح نے کہا ہے "آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال پر مشتمل ہے اور اس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا

[1] تحدّی سے مراد وہ چیلنج ہے جو خدا تعالیٰ نے کفار سے کیا ہے کہ قرآن کی جیسی کوئی سورت بنا لاؤ۔ ۱۲ (مص)

جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سَیِّد (سردار) اُس متبوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہٗ وتعالےٰ کا قول "اَللّٰهُ" ذات کی طرف اشارہ ہے۔ "لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" توحیدِ ذات کی جانب اشارہ ہے۔ "اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" ذات کی صفت اور اُس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ "قَیُّوْم" کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہٖ ہوتی ہے اور اُس کے غیر اسی کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت اور انتہا ہے۔ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" اسی ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا واقع ہونا اس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی باتوں یا وصفوں سے ذاتِ واجب تعالےٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ "لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اسی کی جانب لوٹتے ہیں۔ "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذاتِ پاک مُلک، حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے اور یہ کہ جو شخص بھی شفاعت کا مالک ہوتا ہے تو وہ اسی ذاتِ پاک کے مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کی وجہ سے اس کا مالک ہوتا ہے اور یہ بات اس ذاتِ پاک سے حکم اور امر کے بارے میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔ "یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ تا قولہ تعالےٰ شَآءَ" یہ صفتِ علم، بعض معلومات کی تفصیل اور ایسے انفراد بالعلم کی جانب اشارہ ہے کہ اس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اس ذاتِ پاک نے کسی کو بقدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ "وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ" یہ اس ذاتِ اقدس کے مُلک کی عظمت اور اس کے کمالِ قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ "وَلَا یَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا" یہ صفتِ قدرت، اس کے کمال اور اُس کے ضعف و نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ "وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ" اس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ پس جب تم ان معانی پر غور کروگے اور پھر ان کو بہ نظرِ تامل دیکھوگے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کروگے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤگے، کیونکہ آیتِ کریمہ "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ۔ الآیہ" میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے ....

.... سُورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے اور "قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ

المُلْکُ - الآیہ" میں صرف افعال ہیں۔ اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن ان کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر آئی ہیں۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر اُمور یکجا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی شریک ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں اور آیت الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہٰذا جب تم آیۃ الکرسی کا اُن آیات میں سے کسی ایک سلسلۂ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کا زیادہ جامع پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہے، اور کیوں نہ ہو جب کہ اُس میں "اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے۔ اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔" انتہیٰ کلام الغزالی۔

پھر امام غزالی نے یہ بھی کہا ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے سورۃ الفاتحہ کے بارے میں "اَفضل" اور آیۃ الکرسی کے حق میں "سَیِّدَۃ" اس لئے فرمایا ہے کہ اس میں ایک راز ہے۔ اور وہ راز یہ ہے کہ 'فضل' کی متعدد اقسام اور اس کی بکثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام 'افضل' رکھا جاتا ہے کیونکہ 'فضل' کے معنی ہیں زیادتی اور 'افضل' کے معنی ہیں زیادہ تر یا بہت زیادہ۔ اور سُوْدَد (سرداری) اس معنیٔ شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ سردار بننے کا مقتضی ہو اور کسی کا تابع نہ ہو۔ چونکہ سورۃ الفاتحہ کے ذریعہ بہت سے معانی اور مختلف معارف کا علم حاصل ہوتا ہے لہٰذا وہ افضل ہوئی۔ لیکن آیت الکرسی اس عظیم القدر معرفت پر حاوی ہے جو کہ مقصود اصلی ہے اور ایسی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہٰذا اس کو سَیِّد (سردار) کا نام ملنا زیادہ مناسب اور لائق تھا۔"

پھر غزالی نے ہی اس حدیث کے بارے میں کہ "یٰسٓ" قرآن کا قلب ہے، یوں کہا ہے کہ "ایمان کی صحت، حشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے اور یہ بات اِس سورت میں بلیغ ترین وجہ کے ساتھ موجود ہے اسی لئے یہ سورت قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔"

امام فخر الدین رازی نے اس کو بہت بہتر قول قرار دیا ہے۔

امام نسفی نے کہا ہے کہ "یہاں پر یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ اِس سورت میں بجز اصولِ ثلاثہ یعنی وحدانیت، رسالت اور حشر کی تائید و استدلال کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے۔ رہیں وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان

(اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں۔ اُن کا بیان دیگر سورتوں میں آیا ہے۔ غرضکہ یٰسٓ میں اعمالِ قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نام قلبِ قرآن رکھاہے اور اسی وجہ سے جان کنی کے وقت اس کے پڑھنے کا حکم دیا ہے کیونکہ اس وقت زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے اور اعضاء بیکار ہو جایا کرتے ہیں لیکن قلب اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کے ماسوا سے برگشتہ ہو جاتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سُورت پڑھی جاتی ہے تاکہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے۔" اھ

سُورۃ الاخلاص کے ثلثِ قرآن کے مساوی ہونے کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ "گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو اس سورت کی اتنی تکرار کرتے سُنا جتنی تکرار کہ ایک ثُلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اُس کو ثلث قرآن فرمایا۔" مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بُعد پایا جاتا ہے، مزید برآں حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ "اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن، قصص، شرائع اور صفات پر مشتمل ہے اور سورۃ الاخلاص بتمام تر صفاتِ باری تعالےٰ سے مملو ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔"

امام غزالی نے جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ "قرآن کے اہم معارف تین ہیں:-
توحید کی معرفت، صراطِ مستقیم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔
سورۃ الاخلاص توحید کی معرفت پر مشتمل ہے لہٰذا وہ ایک ثلث ہوئی۔"

غزالی ہی نے حسب بیانِ رازی یہ بھی کہا ہے کہ "قرآن اللہ تعالےٰ کے وجود، اس کی وحدانیت اور اس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے اور اس کی صفتیں یا تو حقیقی ہیں یا فعلی یا حکمی۔ غرض کہ یہ تین اُمور ہیں۔ اور سورۃ الاخلاص اللہ تعالیٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اسی لئے وہ ثلثِ قرآن ہے۔"

الخویی نے کہا ہے "قرآن میں جو مطالب ہیں اُن میں سے بیشتر صرف تین اصول ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان نصیب ہوتا ہے۔ وہ اُصول یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت، اُس کے رسول کی صداقت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن

اللہ پاک کے رُوبرُو کھڑے ہو کر اعمال کا حساب دینا ہو گا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ تعالےٰ ایک یکتا اور واحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سچے ہیں اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچّا مومن ہو گیا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصلِ اوّل یعنی اقرارِ توحیدِ باری تعالےٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ پس وہ اسی وجہ سے ثلثِ قرآن ہے۔"

ایک اور عالم کا قول ہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خبر (۲) اِنشاء

پھر خبر کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو۔ اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ثلث ہوئے۔ اور سورۃ الاخلاص نے صرف خالق کی نسبت ہی خبر دی ہے لہٰذا وہ اس اعتبار سے ایک ثلث قرآن ہے۔"

بعض کہتے ہیں کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ثلث قرآن کے برابر ہوتی ہے اور اسی بات کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے۔ اور سورۂ زلزلہ، النصر اور الکافرون کے فضائل میں جو حدیثیں بیان ہوئی ہیں، ان کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن کی قرأت کرے گا، اُسے ہر ایک حرف کے معاوضہ میں دس نیکیاں ملیں گی۔" اور اس سبب سے سُوْرَۃُ الْاِخْلَاص کی بابت یہ معنی لینا درست نہیں ہو سکتا کہ اس کے قاری کو ثلثِ قرآن کی قرأت کا اجر ملے گا۔"

ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی بہتر ہے اور سلامتی کا راستہ ہے۔ انھوں نے اسحٰق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحٰق نے کہا "میں نے امام احمد بن حنبل رح سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْاٰنِ"[۱] کی وجہ کیا ہے؟ مگر انھوں نے مجھے اِس بارے میں کچھ نہیں بتایا۔"

اسحٰق بن منصور کہتے ہیں: مجھ سے اسحٰق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اللہ تعالےٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تو اس نے اپنے کلام کے ایک حصّہ کو

[۱] ترجمہ: "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" ایک تہائی قرآن کے برابر ہے۔ (یعنی سورۃ اخلاص) ۱۲

دوسرے حصہ پر بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگ اس کی قرارت زیادہ کریں، اور ان کو اس کی تعلیم پر برانگیختہ کیا جائے۔ اِس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہوجاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قرارت کی ہو، کیونکہ یہ بات تو جب بھی صحیح نہیں ہوسکتی جب کہ کوئی شخص اس سورت کو ۲ دو سو مرتبہ بھی پڑھے"۔

ابن عبدُ البَرؒ فرماتے ہیں کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فنِ حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی، بلکہ وہ خاموش ہو رہے۔

ابن المیلق نے اس حدیث کے متعلق جو سورۃ الزلزلۃ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے، یہ توجیہہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکامِ آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہیں اور چونکہ یہ سورت تمام احکامِ آخرت پر مجمل طور سے حاوی ہے لہٰذا اس کو نصف قرآن کہا گیا۔ اور یہ سورۃ القارعۃ سے اِس لئے بھی بڑھ گئی ہے کہ اس میں بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر ہے۔[۱]

علامہ ابن المیلق مزید فرماتے ہیں: "اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزلۃ کو رُبع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چوتھائی حصہ ہے، اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بندہ اس وقت تک صاحبِ ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے: ایک اس بات کی گواہی دے کہ اللہ تعالےٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میری نسبت یہ اقرار کرے کہ میں اللہ تعالےٰ کا رسول ہوں اور اللہ تعالےٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے دوسرے موت پر ایمان لائے، تیسرے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور چوتھے قدر پر ایمان لائے۔ پس دیکھو کہ یہ حدیث اس بعث پر ایمان لانے کو جسے اس سورت نے ثابت کیا ہے، اس ایمانِ کامل کا ایک چوتھائی حصہ قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآنِ کریم مخلوق کو بلاتا ہے"۔

ابن المیلق ہی نے سورۃ اَلْهٰكُمُ کے ایک ہزار آیتوں کے برابر ہونے کی توجیہہ

---

[۱] یعنی اِس میں یہ آیات ہیں: وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْاِنْسَانُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا ۔ گویا سورۃ القارعۃ میں اس قسم کی آیات نہیں ہیں۔ (مص)

میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دو سو آیتوں سے قدرے زائد پر مشتمل ہے۔ لہٰذا جب ہم کسر کو چھوڑ دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصّہ ہوگا۔ اور امام غزالی رحؒ کے بیان کے مطابق قرآن کے مقاصد چھ ہیں: تین ۳ مہمہ اور تین ۳ متممہ۔ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر یہ سورت مشتمل ہے۔ لہٰذا یہ سورت مقاصدِ قرآن کے چھٹے حصّہ پر شامل ہوئی۔ مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ بڑی اور بھاری بھر کم معلوم ہوتی ہے کہ محض سُدسِ قرآن کہدیا جائے۔

پھر ابن المیلق نے سُوْرَۃُ الْکَافِرُوْنَ کے رُبعِ قرآن اور سُوْرَۃُ الْاِخْلَاصِ کے ثُلثِ قرآن ہونے کی توجیہ میں (باوجودیکہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام "الاخلاص" ہی رکھا جاتا ہے) یہ بیان کیا ہے کہ سُوْرَۃُ الْاِخْلَاصِ جس قدر صفاتِ الٰہی پر شامل ہے اتنے صفات سُوْرَۃُ الْکَافِرُوْنَ میں نہیں ہیں اور یہ بات بھی ہے کہ توحید نام ہے معبود کی الہٰیت کے ثابت کرنے اور اس کی تقدیس کرنے اور اس کے ماسوا کی الوہیّت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب اشارہ کر دیا ہے لیکن الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لہٰذا ان دونوں تصریحوں اور تلویحوں اور اشارات کے رتبوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثُلث اور رُبع کے درمیان ہوتا ہے۔" انتہیٰ کلامہ

ضمیمہ

بہت سے عالموں نے حدیث "اِنَّ اللّٰہَ جَمَعَ عُلُوْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ فِی الْکُتُبِ الْاَرْبَعَۃِ وَعُلُوْمَھَا فِی الْقُرْاٰنِ وَعُلُوْمَہٗ فِی الْفَاتِحَۃِ" کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ "فَاتِحَۃُ الْکِتَابِ کے علوم کو بِسْمِ اللّٰہِ میں اور بِسْمِ اللّٰہِ کے علوم کو اس کے حرف بَا میں جمع کیا ہے۔" اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور "بِسْمِ اللّٰہِ" میں حرفِ بَا الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کو جناب ربّ العزت سے مُلصق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمالِ مقصود ہے۔ اِس بات کو امام رازی رحؒ اور ابن النّقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے +

نوع چوہتر

مفرداتِ قرآن

السّلفی نے کتاب المختار من الطّیوریات میں شعبی رح سے روایت کی ہے کہ "حضرت عمر بن الخطّاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ ان لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آرہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا۔ اَقبلنا مِنَ الفجّ العمیقِ نُرِیدُ البَیتَ العَتِیق" (یعنی ہم لوگ دور دراز منزل سے آرہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں) عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا کہ "بے شک ان لوگوں میں ضرور کوئی عالم آدمی ہے۔ پھر انھوں نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ ان سے بہ آواز بلند دریافت کرے کہ قرآن کا کونسا حصہ عظیم تر ہے؟ عبدُ اللہ بن مسعود رضؓ نے اس سوال کے جواب میں کہا "اللّٰہُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الحیُّ القَیُّومُ"۔ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس شخص سے فرمایا۔ ان سے دریافت کرو کہ "قرآن کا کونسا حصّہ اَحکم ہے؟" ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا "اِنَّ اللّٰهَ یَأمُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسانِ وَاِیتاءِ ذِی القُربیٰ" عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا "ان سے دریافت کرو کہ، قرآن کا کونسا حصہ اجمع (جامع تر) ہے؟" ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا "فَمَن یَّعمَل مِثقَالَ ذَرَّةٍ خَیرًا یَّرَهٗ ۝ وَمَن یَّعمَل مِثقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ" عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ "قرآن کا کونسا حصّہ اَحزَن[1] ہے؟" جواب ملا "مَن یَّعمَل سُوءًا یُّجزَ بِهٖ"۔ پھر عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ان سے پوچھو کہ "قرآن میں اَرجیٰ[2] کونسا حصہ ہے؟" ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا "قُل یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ اَسرَفُوا عَلٰٓی اَنفُسِهِم۔ الآیہ" یہ جوابات سن کر حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اس جماعت سے دریافت کیا کہ "کیا تم

[1] بہت زیادہ رنج دہ ۱۲ [2] بے حد امید افزا۔ ۱۲

لوگوں میں ابن مسعود رضؓ موجود ہیں؟ انھوں نے کہا ہاں : اس روایت کو عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی طرح بیان کیا ہے۔

عبدُ الرّزاق ہی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ " اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ " اور احکم آیت قولہ تعالیٰ " فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ الآیہ " ہے۔

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت جامع آیت قولہ تعالیٰ " اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ " ہے۔

طبرانی نے ابن مسعود رضؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " قرآن شریف میں کوئی آیت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے " قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ الآیہ " اور یہ آیت سورۂ اَلْغُرَفْ[۱] میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی کوئی آیت نہیں جو کہ سورۃ النِّسَاءِ الْقُصْرٰی[۲] میں ہے قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ - الآیۃ "

ابوذر الہروی نے " فضائلِ قرآن " میں، ابن نعیم کے طریق سے بواسطۂ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا " میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے آپ فرماتے تھے کہ " قرآن میں سب سے عظیم آیت " اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ " ہے۔ اَعْدَلْ (عدل اور انصاف کی دعوت دینے والی) آیت " اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الآیہ " ہے۔ اَخْوَفْ (سب سے زیادہ ڈرانے والی) آیت " فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ط وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ " ہے۔ اور اَرْجٰى (بڑی اُمید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ " قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ الآیہ " ہے۔

اس بارے میں کہ قرآن شریف میں اَرْجیٰ آیت کونسی ہے، (بنسبت زیادہ دینی پند) مختلف اقوال آئے ہیں۔

---

[۱] الزمر - ۱۲ [۲] الطلاق - ۱۲

ایک قول یہ ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا۔ الآیۃ) ہے دوسرا قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ " أَوَلَمْ تُؤْمِن۔ قَالَ بَلَىٰ " ہے۔ اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ اور ابو عبید نے صفوان ابن سلیم سے روایت کی ہے کہ ابن عباس رضؓ اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رضؓ نے دریافت کیا " کتاب اللہ میں کونسی آیت نہایت اُمید افزا ہے؟" عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ " قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ۔ الآیۃ" یہ سُن کر ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا " لیکن اللہ تعالیٰ کا قول " وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ۔ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن۔ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي" (یہ آیت کیسی ہے؟)" ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا " ابراہیم علیہ السلام تو اپنے قول "بَلَىٰ" کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے راضی ہو گئے تھے (یعنی انھوں نے رضائے الٰہی کو تسلیم کر لیا تھا)" ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے یہ جواب سُن کر فرمایا " بس یہی بات شیطانی وسوسہ ہے جو دل میں پیدا ہوتا ہے "

تیسرا قول وہ ہے جس کی روایت ابونعیم نے کتاب الحلیہ میں علیؓ بن ابی طالب رضؓ سے کی ہے کہ انھوں نے فرمایا " اے اہلِ عراق! تم لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر امید دلانے والی آیت " قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا۔ الآیۃ " ہے۔ لیکن ہم اہلِ بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارجیٰ آیت قولہ تعالےٰ " وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ " ہے اور وہی شفاعت ہے "

چوتھا قول وہ ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے کہ انھوں نے کہا " اہلِ دوزخ کے لئے سخت ترین آیت " فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا " ہے۔ اور قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہلِ توحید کے لئے اُمید افزا آیت قولہ تعالےٰ " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ۔ الآیۃ " ہے۔

ترمذی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ انھوں نے کہا " میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالےٰ " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ " الآیۃ ہے۔

پانچواں قول وہ ہے جس کو مُسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارکؒ سے نقل کیا ہے

کہ "قرآن شریف میں ارجیٰ آیت قولہ تعالےٰ "وَلَا يَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ تا قولہ تعالےٰ اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ" ہے۔

چھٹا قول وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان النہدی سے کی ہے کہ اس نے کہا "میرے نزدیک قرآن شریف میں اِس امت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالےٰ "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا" سے بڑھ کر اُمید افزا نہیں ہے"۔

ساتواں اور آٹھواں قول یہ ہے کہ ابوجعفر نحّاس نے قولہ تعالےٰ "فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ" کے بارے میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارجیٰ آیت ہے مگر یہ کہ ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارجیٰ آیت قولہ تعالےٰ "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ" ہے

اسی طرح پر اس کی روایت ان سے مکّی نے بھی کی ہے یہاں اللہ تعالیٰ نے "عَلٰى اِحْسَانِهِمْ" نہیں کہا ہے۔

نواں قول یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبد الحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا "میں نے امام شافعی رح سے دریافت کیا کہ کونسی آیت نہایت اُمید افزا ہے؟" انھوں نے فرمایا قولہ تعالےٰ "يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ" اور اُس نے کہا ہے کہ میں نے امام شافعیؒ ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مرد مومن کے لئے بہت امید بندھانے والی ہو تو انھوں نے بیان کیا کہ "جب قیامت کا روز ہو گا اُس دن ہر ایک مسلمان کو ایک کافر شخص اس کے فدیہ کے طور پر دیا جائے گا۔[1]

دسواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ "قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ" ارجیٰ آیت ہے۔

گیارھواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "وَهَلْ نُجٰزِيْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ" ہے

بارھواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "اِنَّا قَدْ اُوْحِيَ اِلَيْنَآ اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى" ہے۔ اِس قول کو الکرمانی نے کتاب العجائب میں نقل کیا ہے۔

تیرھواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ" ہے

[1] یہ روایت مسلم نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے۔ ۱۲ (مصح)

اِن آخری چار اقوال کو نَوَوِی نے رؤس المسائل میں نقل کیا ہے اور آخری قول علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ مُسند احمد میں اُن سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "کیا میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالےٰ " وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ" ہے آپ نے فرمایا کہ " اَے علی! میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (وہ یہ ہے کہ) تم دنیا میں جو مرض یا عقوبت (تکلیف) یا بلا پہنچتی ہے وہ تمھارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دُہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے گا) اور جس خطا سے حق سُبحانہٗ و تعالےٰ نے دنیا ہی میں درگزر کی تو اللہ تعالےٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے کہ وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کرے (یعنی جو گناہ خدا تعالےٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اس کی پرسش نہ فرمائے گا)

چودھواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ " قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ "

شبلی رحؒ نے کہا ہے کہ جب اللہ تعالےٰ نے کافر کو اپنے بابِ رحمت میں داخل ہونے کا اِذن دیدیا ہے جب کہ وہ کافر اس کی توحید اور شہادت (رسالت) کا اقرار کرلے تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم و رحیم آقا اُس شخص کو اپنے بابِ رحمت سے نکال دے گا جو کہ اس میں پہلے ہی سے داخل تھا اور جو اس آستانہ کی خدمت اور اس پر جبیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہو؟

پندرھواں قول یہ ہے کہ وہ اَرجیٰ آیت آیۃُ الدَّین[1] ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور اس حد تک ان کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ انھیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضیٰ یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کی جائے کیوں کہ ان پر اس کی عظیم عنایت کا ظہور ہو چکا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملحق کی جاسکتی ہے جس کو ابن المنذر نے

---

[1] یعنی وہ آیت جس میں قرض کا بیان ہے۔ اور وہ یہ ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ الآیۃ (البقرۃ: ۲۸۲) مصح

ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعود رض کے روبرو بنی اسرائیل اور ان کی اُن فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ اللہ تعالےٰ نے انھیں عطا کی تھیں، تو انھوں نے کہا "بنی اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جب اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اس کے گناہ کا کفّارہ اس کے دروازے کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمھارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے ہو، یعنی تم خدا تعالےٰ سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالےٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا (جو کچھ اُس میں ہے) سے محبوب تر ہے۔ اور وہ آیت یہ ہے " وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ الآیۃ"

اسی سلسلہ میں وہ آیات بھی ملحق ہیں جن کو ابن ابی الدّنیا نے کتاب التوبہ میں ابن عبّاس رض سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا آٹھ آیتیں سورۃ النساء میں ایسی نازل ہوئی ہیں جو کہ اس امّت کے لئے ان چیزوں میں سب سے اچھی ہیں جن پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں)۔

پہلی[1] آیت قولہ تعالےٰ " يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ الآیۃ"

دوسری[2] آیت " وَاللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيْدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ الآیۃ"

تیسری[3] آیت " يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ الآیۃ"

چوتھی[4] آیت " اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ الآیۃ"

پانچویں[5] آیت " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ الآیۃ"

چھٹی[6] آیت " وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ الآیۃ"

ساتویں[7] آیت " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ الآیۃ"

آٹھویں[8] آیت " وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ الآیۃ" نیز وہ روایت بھی ہے جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ اس نے کہا "ابن عبّاس رض سے کتاب اللہ کی ارجیٰ آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا

کہ وہ قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا (علےٰ شَھَادَۃِ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ)" ہے[1]

کتابُ اللہ کی سخت ترین آیت

ابن راہویہؒ نے اپنی مُسند میں روایت کی ہے کہ ابو عمرو العقدی نے ہم سے بیان کیا اور اُن سے عبدُ الجلیل بن عطیہ نے بواسطۂ محمد بن المنتشر بیان کیا تھا کہ اُس نے کہا ایک شخص نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے کہا کہ مجھ کو کتابُ اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے۔ حضرت عمرؓ نے پلٹ کر اس شخص کو دُرّہ مارا اور فرمایا۔ "کیا تو نے اُس کا سُراغ لگاکر اسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کونسی آیت ہے؟" اُس شخص نے کہا قولہٗ "مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِہٖ" پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جس نے کوئی بُرائی کی ہو مگر یہ کہ اُس کو اُس کی جزا ملے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے یہ بات سُن کر فرمایا "جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت عرصہ تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا، یہاں تک کہ اللہ پاک نے اُس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی۔ قال اللہ تعالےٰ "مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ یَظْلِمْ نَفْسَہٗ ثُمَّ یَسْتَغْفِرِ اللّٰہَ یَجِدِ اللّٰہَ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا"۔

ابن ابی حاتم نے حسنؒ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا میں نے ابو برزۃ الاسلمی سے کتابُ اللہ کی اُس سخت آیت کی بابت دریافت کیا جو کہ اہلِ دوزخ پر گراں تر ہے تو انھوں نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالےٰ "فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِیْدَکُمْ اِلَّا عَذَابًا" ہے۔

صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن میں قولہ تعالیٰ لَسْتُمْ عَلٰی شَیْءٍ حَتّٰی تُقِیْمُوا التَّوْرٰىۃَ وَالْاِنْجِیْلَ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔"

ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت توبیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں لَوْلَا یَنْھٰھُمُ الرَّبّٰنِیُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِھِمُ الْاِثْمَ وَاَکْلِھِمُ السُّحْتَ الآیۃ۔"

مبارک بن فضالہ نے کتابُ الزہد میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہٗ تعالےٰ

[1] یعنی اُن کے نزدیک "استقاموا" کا مطلب ہے کہ کلمۂ شہادت پر جمے رہنا۔ ۱۲ (مصحح)

لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْاَحْبَارُ الآیۃ" کو پڑھ کر کہا "خدا کی قسم! میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اِس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔"

ابن ابی حاتم نے حسن رحؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جو کہ آپ پر قولہ تعالے "وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيهِ الآیۃ" سے بڑھ کر سخت رہی ہو"

ابن المنذر نے ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اِس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ"

امام ابو حنیفہ رح سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ "وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْٓ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ" ہے۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَا الثَّقَلَانِ" ہے اور اسی لئے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلّہ کے چوکیدار کی زبان سے سُن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔

ابن ابی زید کی کتاب النّوادر میں مذکور ہے کہ امام مالک رح نے فرمایا "نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالے "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ" الآیۃ ہے۔ انھوں نے اِس کی تاویل بھی اَهْلَ الْاَهْوَاءِ (نفس پرستوں) سے کی ہے۔ اھ

ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "کتاب اللہ میں دو[۲] آیتیں کیسی سخت تر ہیں اس شخص پر جو کہ اس کے بارے میں جدال[۱] کرتا ہے۔ قولہ تعالے "وَمَا يُجَادِلُ فِيْٓ اٰيٰتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" اور "وَاِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِي الْكِتٰبِ لَفِيْ شِقَاقٍۢ بَعِيْدٍ"

السعیدی کا بیان ہے کہ سُوْرَۃُ الحج قرآن کی عجیب سورتوں میں سے ہے کیونکہ اس میں مکّی، مدنی، حضری، سفری، لیلی، نہاری، حربی[۲]، سلمی[۳] ناسخ اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیسویں[۳۰] آیت کے سرے سے لے کر سورت کے آخر تک مکّی آیتیں ہیں اور پندرھویں[۱۵] آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلی آیتیں اِس کے اوّل کی پانچ آیات ہیں، نہاری آیتیں نویں[۹] آیت کے سرے سے لے کر بارھویں[۱۲] آیت کے سرے

---

۱ جھگڑا ۲ جنگ ۳ صُلح و امن۔

تک ہیں اور حضری آیتیں بیسویں آیت کے آغاز تک ہیں"۔
مَیں کہتا ہوں کہ سفری اس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالےٰ "اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَ الآیۃ" ہے اور منسوخ آیت ہے "اَللّٰہُ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ" الآیۃ کہ اس کی ناسخ آیۃ السیف ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ الآیۃ" بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالےٰ "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰی" نے منسوخ کر دیا ہے۔

الکرمانی نے کہا ہے کہ "مفسّرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَیْنِكُمْ" الآیۃ حکم، معنی اور اعراب کے اعتبار سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے"۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ "قولہ تعالےٰ یَا بَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ الآیۃ نے امر، نہی، اباحت اور خبر کے تمام احکامِ شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں"۔

الکرمانی نے کتاب العجائب میں لکھا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ" میں قصۂ یوسفؑ بیان کرنے کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اِس قصّہ کو "اَحْسَنَ الْقَصَصِ" کے نام سے اِس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود، مالک اور مملوک، شاہد اور مشہود، عاشق اور معشوق، بندش و آزادی، قید اور رہائی، فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ اُمور کے بیان پر اِس طرح مشتمل ہے کہ ویسا بیان خدا کی مخلوق اور انسان کی طاقت سے خارج ہے۔

اسی راوی نے کہا ہے کہ ابو عبیدہ نے رؤبہ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعا "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" سے بڑھ کر اعراب کے لحاظ سے مشکل کوئی قول نہیں ہے۔

ابن خالویہ نے کتاب "لیس" میں بیان کیا ہے کہ کلامِ عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا جس نے مَا نافیہ کی تمام لغتوں کو یک جا کر لیا ہو اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے مَا نافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا ہے۔ یعنی قولہ تعالےٰ "مَا هُنَّ اُمَّهَاتُهُمْ" جمہور قرأء نے اس کی قرأت نصب کے ساتھ کی ہے اور بعض قاریوں نے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضؓ نے "مَا هُنَّ بِاُمَّهَاتِهِمْ" حرف بَا کے ساتھ پڑھا ہے اور کہا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ اِفْعَوْعَلَ کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عبّاس رضؓ کی قرأت "اَلَا اِنَّهُمْ یَثْنَوْنِیْ صُدُوْرَهُمْ" ہے

بعض علماء کا قول ہے کہ:

(۱) قرآن شریف میں سب سے طویل سورت "سورۃ البقرۃ" ہے۔

(۲) سب سے چھوٹی سورت "سورۃ الکوثر" ہے۔

(۳) لمبی سے لمبی آیت دَین (قرض) کی آیت ہے۔

(۴) سب سے چھوٹی آیت ہے "وَالضُّحٰی" اور "وَالْفَجْرِ"

(۵) باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل کلمہ "فَاَسْقَیْنَاکُمُوْہُ" ہے۔

(۶) قرآن شریف میں دو۲ آیتیں اِس طرح کی ہیں کہ اُن میں سے ہر ایک میں حروفِ معجم جمع ہیں اور وہ یہ ہیں "ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً الآیۃ" اور "مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ" الآیۃ۔

(۷) قرآن شریف میں حا کے بعد حا بلا کسی حاجز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے (۱) عُقْدَۃَ النِّکَاحِ حَتّٰی۔ (۲) لَا اَبْرَحُ حَتّٰی "

(۸) اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں (۱) مَنَاسِکَکُمْ (۲) مَا سَلَکَکُمْ"

(۹) اِسی طرح دو غین بھی بلا کسی حرفِ فاصل کے ایک جگہ آئے ہیں "وَمَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا"

(۱۰) اور کوئی آیت بجز آیتِ دَین کے ایسی نہیں جس میں تیئیس ۲۳ کاف آئے ہوں۔

(۱۱) اور نہ کوئی دو آیتیں بجز مواریث کی دو۲ آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آتے ہوں۔

(۱۲) اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس۱۰ واؤ آئے ہوں، سوائے پوری وَالْعَصْرِ کے۔

(۱۳) اور نہ بجز سورۃ الرحمٰن کے کوئی اکیاون۵۱ آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون۵۲ وقف ہوں۔

اِن مذکورہ بالا باتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

ابو عبداللہ الخبازی المقری نے بیان کیا ہے کہ جب میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا تو اس نے مجھ سے ایسی آیت دریافت کی جس کے اوّل میں غین ہو۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں۔ ایک قولہ تعالےٰ "غَافِرِ الذَّنْبِ" اور دو۲ آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غُلِبَتِ الرُّوْمُ اور غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے در پے شدّات (تشدیدیں) قولہ تعالےٰ "نَسِيًّا رَّبُّ السَّمٰوٰتِ" "فِیْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَّغْشٰهُ مَوْجٌ" "قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ" "وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ" میں آئے ہیں ٭

نوع چہتر

خواصِ قرآن

علماء کی ایک جماعت نے اِس موضوع پر مستقل کتابیں تالیف کی ہیں۔ ان ہی میں سے تمیمی رح اور حجۃ الاسلام غزالی رح بھی ہیں۔ اور متاخرین میں سے یافعی رح نے اِس مبحث پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اِس بارے میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کی سند صالحین کے تجربے ہیں۔ یہاں میں اس نوع کا آغاز پہلے اُن باتوں سے کرتا ہوں، جو کہ حدیث شریف میں آئی ہیں، اور اس کے بعد ان خاص خاص باتوں کو بیان کروں گا جن کو سلف صالحین نے ذکر کیا ہے۔

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے "تم کو ۲ دو شفائیں اپنے اوپر لازم کرنی چاہئیں، عَسَل (شہد) اور قرآن"۔

ابن ماجہ ہی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث نقل کی ہے کہ "بہترین دوا قرآن ہے"۔

ابو عبید نے طلحہ بن مصرف سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "کہا جاتا تھا کہ جب مریض کے قریب قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ بیمار اس کی برکت سے کچھ تخفیف پاتا ہے"۔

بیہقی نے الشعب میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی۔ تو آپؐ نے فرمایا "تو قرآن پڑھا کر"۔

ابنِ مردویہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا، مجھے کچھ دردِ سینہ کی شکایت ہے۔ آپ نے فرمایا "تو قرآن شریف پڑھا کر اللہ پاک فرماتا ہے "وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ"۔

بیہقی وغیرہ نے عبدُاللہ بن جابر رضؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ "فاتحہ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفاء ہے"۔

خلعی نے اپنے فوائد میں حضرت عبدُاللہ بن جابر رضؓ ہی سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ "فاتحہ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔"

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ "فاتحہ الکتاب سَمّ (زہر) سے شفاء ہے۔"

بخاری نے ابوسعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ ہم ایک سفر پر (جارہے) تھے کہ ہمارے پاس ایک چھوکری آئی اور اس نے کہا "قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا ہے آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑنے پھونکنے والا بھی ہے؟" یہ سُن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہولیا اور اُس نے جاکر مارگزیدہ کو اُمُّ القرآن پڑھ کے جھاڑ دیا۔ وہ شخص اچھا ہوگیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا "اس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے؟"

طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے گندہ دہنی کی بیماری میں فاتحۃ الکتاب کو بہ طور تعویذ کے مجھے دیا تھا یا بتایا تھا۔"

بزّار نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت تو بستر پر لیٹے اور فَاتِحَۃُ الْکِتَاب اور قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سوا اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا۔"

مسلم نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جس گھر میں سورۃ البقرۃ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا۔"

عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اُبَیّ بن کعبؓ سے جید سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اس نے عرض کیا۔ 'میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک درد ہے۔' آپ نے فرمایا اُسے کیا دُکھ درد ہے؟ اعرابی نے کہا 'اُس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب کا اثر ہے)'، آپ نے ارشاد فرمایا اچھا اُس کو میرے پاس لے آؤ! چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا اور اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بٹھا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاتحۃ الکتاب، سورۃ البقرہ کے اوّل کی چار آیتیں، یہ دو نوں آیتیں "وَاِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ" اور آیۃ الکرسی اور تین آیتیں

سُورۃ البقرۃ کے اخیر کی، ایک آیت سُورۃ آلِ عمران کی "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" ایک آیت سورۃ الاعراف کی "اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ"، سورۃ المومنین کا آخر "فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ" ایک آیت سُورۃ الجن کی "وَاَنَّهٗ تَعَالٰى جَدُّ رَبِّنَا" دس آیتیں "سُوْرَةُ الصّٰٓفّٰتِ" کے اوّل کی۔ تین آیتیں سورۃ الحشر کے آخر کی، نیز قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کر دیا۔ وہ شخص اس طرح تندرست ہو کر اُٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

دارمی نے حضرت **عبداللہ بن مسعود** رضی اللہ تعالٰے عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص سُورۃ البقرۃ کے اول کی چار آیتیں، آیۃ الکرسی اور آیۃ الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرۃ کے آخر کی پڑھے گا تو اُس دن اس کے اور اس کے گھر والوں کے نزدیک شیطان نہ آسکے گا اور نہ کوئی اور ناپسندیدہ چیز اس کے قریب آسکے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون (دیوانے) پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔"

بخاریؒ نے صدقہ کے قصہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰے عنہ سے روایت کی ہے کہ "ایک جنّ نے ان سے کہا تھا کہ جب تم بستر پر جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لیا کرو۔ پس اِس حالت میں تم پر اللہ تعالٰے کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا۔" پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یاد رکھو کہ اس جنّ نے تم سے سچ کہا ہے حالانکہ وہ ہے سخت جھوٹا۔"

المحاملی نے اپنے **فوائد** میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ مجھے کوئی چیز ایسی سکھا دیجئے کہ اللہ پاک اس سے مجھ کو نفع پہنچائیے۔" آپ نے ارشاد فرمایا "تو آیۃ الکرسی پڑھ! پس بے شک وہ تیری اور تیری ذرّیت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گرد و نواح کے گھروں کی بھی۔"

دینوری نے **المجالسہ** میں **حسن** سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، بے شک جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انھوں نے کہا کہ ایک عفریت (دیو)، قوم جنّ میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہٰذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیۃ الکرسی پڑھ لیا کریں۔"

کتاب الفردوس میں حضرت **ابو قتادہ** رضی اللہ تعالٰے عنہ سے مروی ہے کہ "جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیۃ الکرسی پڑھے گا اللہ پاک اس کی فریاد کو پہنچے گا۔"

دارمی نے مغیرہ بن سبیع سے جو کہ عبداللہ کے اصحاب میں سے تھے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرۃ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اوّل سے، آیۃ الکرسی اور اُس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اِس سُورت کے آخر کی۔"

دیلمی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں، وہی شفا دیتی ہیں اور وہی دونوں اللہ تعالےٰ کی محبوب چیزوں میں سے ہیں اور وہ سورۃ البقرۃ کے آخیر کی دو آیتیں ہیں۔"

طبرانی نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا میں تجھ کو ایک ایسی دُعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر "ثبیر[1]" کے برابر قرض ہو، اللہ پاک اُسے ضرور ادا کردے گا" قُلِ اللّٰھُمَّ مٰلِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ تا قولہٖ بِغَیْرِ حِسَابٍ" رَحْمٰنَ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَرَحِیْمَھُمَا تُعْطِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْھُمَا وَتَمْنَعُ مَنْ تَشَآءُ اِرْحَمْنِیْ رَحْمَۃً تُغْنِیْنِیْ بِھَا عَنْ رَحْمَۃِ مَنْ سِوَاکَ۔"

بیہقی نے کتاب الدعوات[2] میں حضرت ابن عبّاس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جب تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری نہ لئے جانے کی وجہ سے بدکنے اور شرارت کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کردے " اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ وَلَہٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّکَرْھًا وَّاِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ۔"

بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی آیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جس بیمار پر بھی سُورۃ الانعام پڑھی جائے گی اللہ تعالےٰ اُس کو ضرور شفاء عطا فرمائے گا۔"

ابن السنی نے حضرت فاطمہ رضہ سے روایت کی ہے کہ جب اُن کے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُمّ سلمہ رضہ اور حضرت زینب رضہ کو حکم دیا کہ وہ فاطمہ کے پاس بیٹھ کر آیۃ الکرسی اور " اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰہُ" الآیۃ پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں۔"

---

[1] مکہ کے ایک پہاڑ کا نام ہے [2] ابواب الدعاء۔

ابن السنی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ "حسین بن علی رضؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے، میری امت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا اِنَّ رَبِّیْ لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ اور وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ الآیۃ"

ابن ابی حاتم نے لیث سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں ان کو پڑھ کر پانی سے بھرے ہوئے ایک برتن میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو زدہ شخص کے سر پر ڈالا جائے، ایک وہ آیت جو کہ سورۂ یونس میں ہے "فَلَمَّا اَلْقَوْا قَالَ مُوْسٰى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ تا قولہ اَلْمُجْرِمُوْنَ" اور قولہ تعالےٰ "فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" چار آیتوں کے آخر تک، اور قولہ تعالےٰ "اِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سٰحِرٍ الآیۃ"

حاکم وغیرہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہؐ نے فرمایا، مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبریل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انھوں نے کہا کہ "اے محمد (صلے اللہ علیہ وسلم) تم کہو "تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيْرًا"

الصابونی نے کتاب المئتین میں ابن عباس رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے امان کا ذریعہ ہے "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ تا آخر سورت"

بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل، مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ "مَا شَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ" کہہ لے تو وہ اس نعمت کے بارے میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا"

دارمی نے عبدہ بن ابی لبابہ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے میں اُٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اسی وقت بیدار ہو جائے گا" عبدہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا"

ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضؓ سے روایت کی ہے کہ ذی النونؑ (حضرت یونسؑ) نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے یہ دعا کی تھی "لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ

اِنِّی کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ " کوئی مسلمان جب کبھی اِس دُعا کو پڑھے گا، اللہ پاک اُس کی دُعا قبول فرمائے گا۔

یہی روایت ابن السنی کے نزدیک اِس طرح آئی ہے "بے شک میں ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے جو کوئی آفت زدہ شخص کہے گا اُس کی مصیبت دُور ہو جائے گی، وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے " فَنَادٰی فِی الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ "

بیہقی، ابن السنی اور ابو عبید نے حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " انھوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ تم نے اس بیمار کے کان میں کیا پڑھا تھا؟ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے جواب دیا کہ ہاں پڑھا تھا " اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا تا آخر سورت " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر کوئی صاحبِ یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (زائل) ہو جاتا "

دیلمی اور ابو الشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب الفضائل میں ابو ذر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " جس مُردہ کے پاس سورۂ یٰسین پڑھی جاتی ہے اللہ پاک اس پر (قبضِ رُوح میں) آسانی فرما دیتا ہے "

محاملی نے اپنی کتاب امالی میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " جو شخص سورۂ یٰسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اُس کی وہ حاجت پوری کر دی جائے گی " اس حدیث کی شاہد ایک اور مُرسل حدیث سُنن دارمی میں بھی ہے۔

مُستدرک میں ابو جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ " جو شخص اپنے قلب میں کچھ سختی و قساوت محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورے میں زعفران اور گلاب سے سورۂ یٰسین کو لکھ کر پی جائے "

ابن الضریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ " انھوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۂ یٰسین پڑھ کر دم کیا تو وہ اچھا ہو گیا "

ابن الضریس ہی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " جو شخص صبح ہوتے وقت سورۂ یٰسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو

شخص اس کو شام کے وقت پڑھ لے گا وہ صبح ہونے تک فرحاں و شاداں رہے گا۔" ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اس کا تجربہ کر چکا ہے۔

ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "جو شخص پوری سورۂ دُخان اور سورۂ غافر کے آغاز سے قولہ تعالےٰ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک اُن کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا۔"

دارمی نے اسی حدیث کو اس لفظ کے ساتھ بھی نقل کیا ہے کہ "اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی۔"

بیہقی، حارث بن اُسامہ اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سُورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونا پڑے گا۔"

بیہقی نے کتابُ الدّعوات میں ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "جس عورت کو جننے میں تکلیف ہو رہی ہو تو اس وقت ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر گھول کر عورت کو پلا دیا جائے۔ بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالَى رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ۔ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحٰهَا۔ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ۔ بَلٰغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُونَ۔"

ابو داؤد نے ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہہ "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔"

طبرانی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا "رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کو بچھّو نے کاٹا تھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ یہ سُورتیں پڑھتے جاتے تھے "قُلْ يٰٓأَيُّهَا الْكٰفِرُونَ۔ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔"

ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے

روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بجز مُعوّذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا بُرا سمجھتے تھے۔"
ترمذی اور نسائی نے ابو سعید رض سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا ، رسول اللہ صلعم جنّوں سے اور انسان کی نظرِ بد سے مُعوّذات کے نزول کے وقت تک تعوّذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہی کو اختیار کر لیا اور اُن کے سوا اور باتوں کو ترک فرما دیا۔"
غرض کہ قرآن شریف کے خواص کے بارے میں حدِّ وضع (موضوع ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہی حدیثیں مجھ کو ملی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ وہ باتیں بھی جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور ان کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے۔
اِس بارے میں ایک لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونہ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی۔ لہٰذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورت کے آغاز سے ایک آیت کی قرارت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ میں نے کہا کہ "بارِ الٰہا! تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دِلا" اس کے بعد میں سو رہی، اور جب میں نے آنکھ کھولی تو وہ شخص صبح کے وقت اوپر سے اُتر رہا تھا کہ اَچانک اس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مَر گیا۔

تنبیہ

ابن التین نے کہا ہے کہ "مُعوّذات وغیرہ اللہ تعالےٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کرنا ہی رُوحانی طب ہے۔ جب یہ بات خلقِ خدا کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بہ حکمِ الٰہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب اِس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً الطبِّ جسمانی کی طرف رُجوع کرتے ہیں۔"
میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا یہ ارشاد کہ "اگر اس کو کوئی موقن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دَم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا" اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔
القرطبی کا قول ہے کہ "اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسمار کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا جائز ہے پس اگر وہ ماثور اقوال ہوں تو یہ فعل مستحب ہوگا۔"

ربیع کا بیان ہے کہ میں نے امام شافعی رح سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا، تو انھوں نے کہا "اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے، یا اس ذکرِ الٰہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے"

ابن بطال نے کہا ہے کہ "معوذات میں وہ راز ہے جو کہ قرآن شریف کی کسی اور سورت یا آیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سورتیں ایسی دُعاء کے جامع کلمات پر مشتمل ہیں جو کہ سحر، حسد، شیطان کے شر اور اس کے وسوسہ وغیرہ بُری باتوں کے لئے عام ہیں اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض انہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے"

ابن القیم رح سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جانے والی حدیث کی بابت لکھتے ہیں کہ "جب بعض باتوں کی خاصیتوں اور فوائد کا ثبوت بہم پہنچ گیا ہے تو پھر ربّ العالمین کے کلام کی بابت کیا گمان ہے خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارے میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ کسی اور آسمانی کتاب میں اُس کے مانند کوئی سورت نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورت تمام کتاب کے معانی پر حاوی ہے۔ اُس میں اسماءِ الٰہی کے اصول اور مجامع یعنی جامع اسم وصفتِ اسماء، معاد کا ثبوت، توحید کا ذکر، مدد طلب کرنے میں اللہ تعالےٰ کی طرف محتاج ہونا اور ہدایت کا اللہ تعالےٰ کی جانب سے ہونا یہ سب باتیں یکجا موجود ہیں۔ مزید برآں افضل دُعاء کا بھی اُس میں ذکر ہے اور وہ صراطِ مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت، توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے۔ کیونکہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس اَمر سے منع کیا ہے اس سے پرہیز کیا جائے اور راہِ راست پر استقامت کی جائے نیز اس میں اصنافِ خلائق کا ذکر ہے اور ان کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔ ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ ان کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔

دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ انھوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اس سے اعراض کیا۔

تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جو معرفتِ حق سے بہرہ ور نہیں ہوا اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورت میں قدر کا اثبات، شرع، اسماءِ باری تعالےٰ، معاد، توبہ، تزکیۂ نفس اور اصلاحِ قلب کا بیان اور تمام اہلِ بدعت کی تردید بھی شامل ہے۔ پس جس

سورت کی یہ شان ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی۔ وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفاء طلب کی جائے۔" اھ

مسئلہ

نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بصری، مجاہد، ابو قلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، مگر نخعی نے اس کو مکروہ بتایا ہے۔ اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔"

زرکشی کا قول ہے کہ جن لوگوں نے برتن کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کردی ہے ازآں جملہ ایک شخص عماد النیہی ہیں لیکن انھوں نے صاف طور پر یہ بھی کہدیا ہے کہ جس ورق پر کوئی آیت لکھی ہو اُس کو نگل جانا جائز نہیں ہے۔" مگر ابن عبد السلام نے پینے کی بھی ممانعت کا بھی فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخر وہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے۔" اور یہ بات محلِ نظر ہے۔

نوع چھہترؔ

قرآن کا رسمُ الخط اور اسکی کتابت کے آداب

علماء کی ایک جماعت نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں علماء شریک ہیں۔ ان ہی میں سے **ابوعمرو الدّانی** بھی ایک مشہور مؤلف گزرا ہے۔

ابوالعبّاس مراکشی نے قرآن کے خلافِ قاعدہ رسم الخط کی توجیہہ میں ایک خاص کتاب "عنوانُ الدّلیل فی مرسوم خطّ التنزیل" کے نام سے تالیف کی ہے۔ وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ "ان حروف کے لفظی اختلاف کا باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا ہے یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے ایک معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اس کا تلفظ رکھا گیا ہے اور جس مقام پر وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے۔ انشاء اللہ میں اس مقام پر ان کے مقاصد کی طرف اشارہ کروں گا۔

ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں **کعب الاحبار** کی سند سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "سب سے پہلے جس نے عربی کی کتابت اور سُریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السّلام تھے۔ انھوں نے اپنی وفات سے تین سو۳۰۰ سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے انھوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انھیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفانِ نوح آیا اور سب آدمی غرق ہوگئے تو اس کے بعد دوبارہ نسلِ انسانی دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ انہی آدم علیہ السّلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ انھوں نے اسی کے مطابق اپنی کتابت کا طرز اختیار کیا"۔

اسمٰعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور ان کی کتابت اسی خط سے شروع ہوئی۔

ابن اشتہ ہی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "عربی خط کے پہلے موجد اسمٰعیل علیہ السّلام ہیں۔ انھوں نے تحریر کی بُنیاد

تلفظ اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی بعد میں اس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے یہاں تک کہ اسمٰعیل ع کے بیٹوں نے اس میں تفریق قائم کی۔ یعنی اسمٰعیل علیہ السلام کے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں ان کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق پیدا کیا۔"

سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ "انھوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالےٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروفِ تہجّی)۔"

ابن فارس نے کہا ہے کہ "ہم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توقیفی (من جانب اللہ بتایا گیا) ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ۔" اور دوسری جگہ یوں ارشاد ہے "نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ" اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زُمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم اللہ تعالےٰ نے آدم علیہ السلام کو دی تھی۔"

ابجد کی بابت اور کتابت کی ابتداء کے متعلق بہت سی خبریں (حدیثیں) آئی ہیں کہ ان کے تفصیلی بیان کا یہ محل نہیں۔ میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل

عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجا کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کئے جانے کا بھی لحاظ رکھا جائے۔ فنِ نحو کے عالموں نے اِس کے لئے بہت سے اصول اور قواعد بنائے ہیں مگر بعض حروف میں مصحف اِمام (وہ مصحف جس کو عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے لکھوایا تھا) کا رسم الخط علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعدِ کتابت کے خلاف ہے۔

اشہب نے کہا ہے کہ مالک رح سے کہا گیا تھا کہ "آیا مصحف کو لوگوں کے بنائے ہوئے ہجا کے مطابق لکھنا چاہیئے؟" تو انھوں نے جواب دیا کہ "نہیں بلکہ اس کو اسی پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہیئے۔" اس قول کو الدّانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اُس کے بعد

اُس نے کہا کہ اس قول کا علمائے امّت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔
اشہب ہی نے ایک دوسری جگہ پر یہ بیان کیا ہے کہ "مالک رح سے واو اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو بدل دیا جائے؟ مالک رح نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں"۔ ابوعمرو نے کہا ہے کہ اس سے وہ واو اور الف مُراد ہیں جو کہ رسم الخط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور الفاظ میں ان کا تلفظ نہیں ہوتا۔ مثلاً اُولُوا میں واقع شدہ واو اور الف۔

امام احمد رح نے کہا ہے کہ "واو یا الف وغیرہ کے بارے میں مصحفِ عثمانی کے رسم الخط کی مخالفت حرام ہے"۔

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اس کو چاہئے کہ وہ اُنہی حروف تہجّی کی پابندی کرے جن سے صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے اُن مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور ان کی لکھی ہوئی چیزیں میں سے کسی شے کو بدلے نہیں اس لئے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے، ان کے قلب اور ان کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ ہرگز مناسب نہیں کہ ہم اپنے آپ کو اُن کی کمی کو پورا کرنے والا سمجھیں"۔

مَیں کہتا ہوں کہ رسم الخط کا معاملہ حسب ذیل چھ[6] قواعد پر منحصر ہے:
حذف[1]، زیادتی[2]، ہمزہ لانا[3]، ابدال[4]، وصل اور فصل[5] کرنا اور وہ لفظ کہ اس میں دو[6] قراتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ۔ حذف کے بیان میں

اَلِف اِن جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے:
نداء کی یا سے، جیسے "یَاَیُّھَا النَّاسُ" "یٰاٰدَمُ" "یٰرَبِّ" اور "یٰعِبَادِیْ"۔
ھاء تنبیہ سے مثلاً "ھٰؤُلَاۤءِ اور ھٰاَنْتُمْ"
نا سے کسی ضمیر کی معیّت میں جیسے "اَنْجَیْنٰکُمْ اور اٰتَیْنٰہُ"
اور ذٰلِکَ، اُولٰٓئِکَ، لٰکِنْ اور تَبٰرَکَ۔ اور اُن چاروں کی فروع سے اور اللّٰہ اور اِلٰہ سے، جہاں کہیں بھی یہ واقع ہوئے ہیں۔
اور اَلرَّحْمٰنُ اور سُبْحٰنَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام "قُلْ سُبْحَانَ

سَمَّٰنِيۡ " اس قید سے مستثنیٰ ہے۔

اور لام کے بعد آنے والا الِف بھی حذف کیا گیا ہے، جیسے " خَلٰٓئِفَ " " خِلٰفَ رَسُوۡلِ اللّٰهِ " " سَلٰمٌ " " غُلٰمٌ " " اِيۡلٰفِ " اور " يُلٰقُوۡا " میں۔

اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا جاتا ہے مثلاً " كَلٰلَةِ ، ضَلٰلَةٌ ، ظِلٰلَ الدِّيَارِ اور لَلَّذِيۡ بِبَكَّةَ " میں۔

اور ہر ایک ایسے عَلَم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے جیسے اِبۡرٰهِيۡمَ ، صٰلِحٌ اور مِيۡكٰلَ " مگر " جَالُوۡتَ ، هَامَانُ ، يَاۡجُوۡجَ وَمَاۡجُوۡجَ " اس سے مستثنیٰ ہیں اور دَاوٗدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واؤ حذف ہو چکا ہے۔ اسی طرح اِسۡرَآءِيۡلَ میں سے بھی الف کو اسی لئے حذف نہیں کیا گیا کہ اُس کی (ی) حذف ہو چکی ہے اور هَارُوۡتَ اور مَارُوۡتَ بھی مستثنیٰ ہیں۔

اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغۂ تثنیہ میں بھی الف حذف ہوتا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف (کنارہ) میں نہ آئے، جیسے " رَجُلٰنِ ، يُعَلِّمٰنِ ، اَضَلَّنَا اور اِنۡ هٰذٰنِ اور بِمَا قَدَّمَتۡ يَدٰكَ "۔

اسی طرح ہر جمع سالم مذکر یا مؤنث میں سے بھی الف حذف کیا جاتا ہے جیسے " اللّٰعِنُوۡنَ اور مُلٰقُوۡا رَبِّهِمۡ " مگر سورۃ الذاریٰت اور سورۃ الطُّور میں " طَاغُوۡنَ " کا لفظ، اور " كِرَامًا كَاتِبِيۡنَ " اور " رَوۡضَاتِ [1] " کے الفاظ سورۂ شوریٰ میں اور اٰيٰتٌ لِّلسَّآئِلِيۡنَ [2] ، مَكۡرٌ فِيۡۤ اٰيَاتِنَا اور اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ سورۂ یونس میں، یہ الفاظ مذکورۂ سابق قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔

اسی طرح اگر الف کے بعد ہی اُس سے ملا ہوا ہمزہ آئے تو بھی الف کو حذف نہیں کیا جاتا ہے، جیسے " اَلصَّآئِمِيۡنَ وَالصَّآئِمٰتِ [3] " میں ہے۔

یا یہ کہ الف کے بعد ہی تشدید ہو تب بھی اُسے ثابت رکھیں گے مثلاً " اَلضَّآلِّيۡنَ اور اَلصّٰٓفّٰتِ [4] میں۔

اور اگر کلمہ میں کوئی دوسرا الف ہو گا تو وہ بھی حذف کر دیا جائے گا۔ مگر ایک مقام پر اس

---

[1] رَوۡضٰتِ الۡجَنّٰتِ مروجہ نسخوں میں الف کے حذف کے ساتھ لکھا ہوا ہے۔ ۱۲ (مصحح)

[2] اٰيٰتٌ لِّلسَّآئِلِيۡنَ سورۂ یونس میں نہیں بلکہ سورۂ یوسف میں ہے اور مروجہ نسخوں میں اس کا الف حذف ہے (مصحح)

[3] مروجہ نسخوں میں اَلصّٰٓئِمٰتِ کے دونوں الف حذف کئے گئے ہیں (مصحح)

[4] مروجہ نسخوں میں اس کے بھی دونوں الف حذف ہیں۔ (مصحح)

قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سورۂ فُصّلت (حٰمٓ السجدہ) میں قولہ تعالےٰ "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" اس کے خلاف آیا ہے۔

ہر ایک صیغۂ جمع سے جو مَفَاعِلُ کے وزن پر ہو یا اُس کے مشابہ ہو (کتابت میں) اَلِف حذف ہوگا خواہ وہ کہیں بھی آیا ہو مثلاً "اَلْمَسٰجِدُ، مَسٰکِنُ، اَلْیَتٰمٰی، اَلنَّصٰرٰی، اَلْمَسٰکِیْنُ، اَلْخَبٰئِثُ، اَلْمَلٰئِکَةُ اور خَطٰیٰ (خَطٰیٰنَا) کی دوسری الف۔

اِسی طرح ہر ایک اِسْمِ عدد سے بھی اَلِف حذف ہوگا جیسے ثَلٰثَ اور ثُلٰثُ اور سٰحِرٌ کا الف بھی حذف ہوگا۔ مگر ایک مقام پر سُورۃ الذّٰرِیٰتِ کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے اور اگر سَاحِرٌ کو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں اَلِف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں جیسے "سٰحِرٰنِ"۔

اور اَلْقِیٰمَةُ، شَیْطٰنٌ، سُلْطٰنٌ، تَعٰلٰے، اَلّٰتِیْ، خَلّٰقٌ، عَلّٰمٌ، بِقٰدِرٍ، اَلْاَصْحٰبُ، اَلْاَنْھٰرُ اور اَلْکِتٰبُ اور ثَلٰثَةٌ کے نکرہ اسم سے بھی الف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے لیکن چار جگہ اس قاعدے سے استثناء ہے لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ، کِتَابٌ مَّعْلُوْمٌ اور کِتَابِ رَبِّکَ سورۂ کہف میں، اور کِتَابٌ مُّبِیْنٌ سورۃُ النّمل میں۔

اور "بِسْمِ اللهِ مَجْرٖىهَا" میں "بِسْمِ اللهِ" سے الف کو حذف کیا گیا ہے۔

اور "سَاَلَ" کے صیغۂ امر کے شروع سے اور ہر ایسے لفظ سے اَلِف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھے آگئے ہیں مثلاً "اٰدَمَ"، "اٰخَرُ"، ءَاَشْفَقْتُمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اور غُثَآءً سے۔

اور لفظ "رَاٰءَ" سے جہاں بھی وہ آیا ہو اَلِف حذف کیا گیا ہے لیکن مَارَاٰی اور لَقَدْ رَاٰی سے سورۃُ النجم میں اور نَاٰی کے لفظ سے اَلِف حذف نہیں ہوا ہے۔

اور لفظ اَلْئٰنَ سے بھی اَلِف کو حذف کیا گیا ہے مگر "فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْاٰنَ" میں حذف نہیں ہوا۔

اور اَلْاَیْکَةِ کے دونوں الف حذف کئے گئے ہیں[1] لیکن سُورۃُ الحجر میں اور سورۂ قٓ میں حذف نہیں ہوا۔

اور یٰ کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے جو کہ منوّن[2] ہو، خواہ حالتِ رفعی میں ہو یا جری میں جیسے بَاغٍ وَّلَا عَادٍ۔

[1] یعنی اس طرح لکھا گیا ہے: "اَصْحٰبُ لْئَیْکَةِ" ۱۲ (مصح) [2] یعنی حالتِ تنوین میں ہو (مصح)

اور ی کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بھی منادیٰ ہونے کی حالت میں اُس ی کو حذف کیا گیا ہے مگر اس قید سے دسورۂ زُمَر میں، "یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا" اور "یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" مستثنیٰ ہیں۔

یا وہ کلمہ منادیٰ نہ ہو تو بھی ہی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورۂ طٰہٰ اور حٰم میں قُلْ لِّعِبَادِیَ اور اَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنیٰ ہیں اور "فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ" بھی مستثنیٰ ہے۔[1]

اور ی کو اُس وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے مثلاً وَلِیِّ، اَلْحَوَارِیّٖنَ اور مُتَّکِـِٕیْنَ[2] مگر اس سے یہ مستثنیٰ ہیں عِلِّیِّیْنَ، یُهَیِّئُ، هَیِّئْ، مَکْرَ السَّیِّئِ، سَیِّئَهٗ، اَلسَّیِّئَةُ، اَفَعَیِیْنَا اور یُحْیِیْ کا لفظ جب کہ کسی ضمیر کے ساتھ آیا ہو نہ کہ منفرد ہونے کی حالت میں[3]۔

اور جہاں کہیں بھی اَطِیْعُوْنِ، اِتَّقُوْنِ، خَافُوْنِ، اِرْهَبُوْنِ، فَارْسِلُوْنِ اور اُعْبُدُوْنِ کے (صیغۂ امر کے) الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی ی محذوف ہی پائی گئی ہے مگر سورۂ یٰسٓ میں اُعْبُدُوْنِیْ کی ی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا گیا ہے۔

اور اسی طرح "اِخْشَوْنِ" کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے مگر سورۂ البقرہ میں حذف نہیں کیا۔

اور "کِیْدُوْنِ" میں بھی ی محذوف ہے۔ لیکن (سورۂ ہود میں) ایک مقام پر "فَکِیْدُوْنِیْ جَمِیْعًا" میں ی کتابت میں آئی ہے۔

اور "وَاتَّبِعُوْنِ" میں بھی ی محذوف ہے مگر آل عمران اور طٰہٰ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔

نیز لَا تُنْظِرُوْنِ، لَا تَسْتَعْجِلُوْنِ، لَا تُکَفِّرُوْنِ، لَا تَقْرَبُوْنِ، لَا تُخْزُوْنِ، لَا تَفْضَحُوْنِ، یَهْدِیْنِ، سَیَهْدِیْنِ، کَذَّبُوْنِ، یَقْتُلُوْنِ، اَنْ یُّکَذِّبُوْنِ، وَعِیْدِ، اَلْجَوَارِ

---

[1] لیکن مروجہ نسخوں میں ایسے مقامات پر سوائے ایک جگہ کے اور کہیں ی کو حذف نہیں کیا گیا ہے اور وہاں بھی چونکہ فصل آیت ہے اس لئے اُسے حذف کیا گیا یعنی سورۂ زمر میں "فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ الآیۃ" (مصح)۔

[2] مگر مروجہ نسخوں میں مُتَّکِـِٕیْنَ میں ی سے قبل بجائے ی کے ہمزہ بنائی گئی ہے۔ (مصح)۔

[3] یعنی یُحْیِیْکُمْ اور یُحْیِیْهَا لکھا گیا ہے اور الگ یُحْیِیْ اور نُحْیِیْ۔ (مصح)۔

بِالْوَادِ، ھٰذٰنِ اور اَلْمُھْتَدِ میں یٰ محذوف فی الکتابت ہے۔ لیکن سورۃ الاعراف میں اَلْمُھْتَدِیْ یٰ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اور واؤ دوسرے واؤ کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے "لَایَسْتَوٗنَ فَاْوٗا، اِذَا الْمَوْءٗدَةُ اور یَؤُسًا" میں۔

اور لام مُدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے اَلَّیْلِ اور اَلَّذِیْ میں، لیکن یہ الفاظ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں: اللّٰهُ، اَللّٰھُمَّ، اَللَّعْنَةُ اور اس کے فروع۔ اور اَللَّهْوُ اَللَّغْوُ، اَللُّؤْلُؤُ، اَللَّاتُ، اَللَّمَمُ، اَللَّھَبُ، اَللَّطِیْفُ اور اَللَّوَّامَةُ میں لام حذف نہیں ہوتا۔

فرع

اس حذف کے بیان میں جو اس قاعدے کے تحت داخل نہیں ہوا ہے۔ اُس کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

اَلِف کو خلافِ قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں: مٰلِكَ الْمُلْكِ، ذُرِّیَّةً ضِعٰفًا، مُرٰغَمًا، خٰدِعُھُمْ[1]، اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ، بٰلِغَ[2]، لِیُجٰدِلُوْکُمْ اور بٰطِلٌ مَّا کَانُوْا الاعراف اور ھود کی سورتوں میں اور اَلْمِیْعٰدِ[3] سورۃ الانفال میں اور تُرٰبًا سورۃ الرعد سورۃ النمل، اور سورۃ النبا میں، اور جُذٰذًا، یُسٰرِعُوْنَ[4]، اَیُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ، اَیُّهَ السّٰحِرُ، اَیُّهَ الثَّقَلٰنِ، اُمِّ مُوْسٰی فٰرِغًا، وَھَلْ نُجٰزِیْ اور مَنْ ھُوَ کٰذِبٌ کَفّٰرٌ اور لِلْقٰسِیَةِ سورۃ الزمر میں، اور اٰثٰرِهِ، عٰھَدَ عَلَیْهُ اللّٰهَ اور وَلَا کِذّٰبًا میں الف کو خلافِ قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔

---

[1] مروجہ نسخوں میں اس کی اَلِف حذف نہیں کی گئی "خَادِعُھُمْ" ہی لکھا گیا ہے (سورۃ نسار) مصح۔

[2] سورۃ مائدہ میں تو بے شک یہ لفظ تمام نسخوں میں بحذفِ الف ہی تحریر ہے لیکن سورۃ طلاق میں اَلِف کے ساتھ "بَالِغُ" ہے، اسی طرح سورۃ رعد میں بھی، اور اس کی فروع بھی مختلف طرق سے لکھی گئی ہیں مثلاً سورۃ اعراف اور نحل میں تو بٰلِغُوْهُ اور بٰلِغِیْهِ لکھا گیا ہے۔ لیکن سورۃ مؤمن میں بِبَالِغِیْهِ اور سورۃ انعام القمر اور القلم میں بَالِغَةٌ اَلِف کے ساتھ ہے۔ (مصح)

[3] مروجہ نسخوں میں اس کی الف محذوف الکتابت نہیں ہے ملاحظہ ہو: سورۃ الانعام: آیت ۱۲۱ ایک سو اکیس۔ (مصح)

[4] یُسٰرِعُوْنَ میں صرف دو جگہ الف کو حذف کیا گیا ہے، یعنی سورۃ انبیاء اور سورۃ مؤمنون میں، باقی تمام جگہ مروجہ نسخوں میں الف موجود ہے۔ (مصح)

اسی طرح ی کو سُورۃ البقرہ میں اِبْرٰهٖمُ سے حذف کیا گیا ہے اور "اَلدَّاعِ اِذَا دَعَانِ، مَنِ اتَّبَعَنِ، سَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ، وَقَدْ هَدٰىنِ، نُنْجِ الْمُؤْمِنِيْنَ[1]، فَلَا تَسْئَلْنِ مَا، يَوْمَ يَاْتِ لَا تَكَلَّمُ، حَتّٰى تُؤْتُوْنِ مَوْثِقًا، تُفَنِّدُوْنِ اور سورۂ رعد میں اَلْمُتَعَالِ، مَتَابِ، مَاٰبِ، اور سورۂ رعد اور مؤمن میں عِقَابِ سے خلافِ قاعدہ ی کو حذف کیا گیا ہے۔ اور فَبِهَا عَذَابِ، اَشْرَكْتُمُوْنِ مِنْ قَبْلُ، وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ، لَئِنْ اَخَّرْتَنِ اور سورۂ کہف میں اَنْ يَّهْدِيَنِ، اِنْ تَرَنِ، اَنْ يُّؤْتِيَنِ، اَنْ تُعَلِّمَنِ اور نَبْغِ کی مثالوں سے بھی "ی" کو کتابت میں خلافِ قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ اور سورۂ طٰہٰ میں "اَنْ لَّا تَتَّبِعَنِ" کی مثال میں بھی "ی" محذوف ہوئی ہے۔ اور وَالْبَادِ، وَاِنَّ اللّٰهَ لَهَادِ، اَنْ يَّحْضُرُوْنِ، رَبِّ ارْجِعُوْنِ، وَلَا تُكَلِّمُوْنِ، يُسْقِيْنِ، يَشْفِيْنِ، يُحْيِيْنِ، وَادِ النَّمْلِ، اَتُمِدُّوْنَنِ، فَمَا اٰتٰىنِ، تَشْهَدُوْنِ، بِهٰدِ الْعُمْيِ[2]، كَالْجَوَابِ، اِنْ يُّرِدْنِ الرَّحْمٰنُ، لَا يُنْقِذُوْنِ، وَاسْمَعُوْنِ، لَتُرْدِيْنِ، صَالِ الْجَحِيْمِ، اَلتَّلَاقِ، اَلتَّنَادِ، تَرْجُمُوْنِ، فَاعْتَزِلُوْنِ، يُنَادِ الْمُنَادِ، لِيَعْبُدُوْنِ، تُغْنِ، اَلدَّاعِ دو مرتبہ سورۂ قمر میں، يَسْرِ (سورۂ والفجر میں)، اَكْرَمَنِ اور وَلِيَ دِيْنِ کی مثالوں میں بھی ی خلافِ قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

اور واو کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلافِ قاعدہ حذف کیا گیا ہے:

وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ اور وَيَمْحُ اللّٰهُ سورۂ شوریٰ میں۔ اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ ان چار جگہوں سے واؤ کو کتابت میں حذف کرنے کا راز فعل کا جلد واقع ہونا اور اس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ منفعل اُس کے ساتھ وجود میں بشدت اثر قبول کرتا ہے، مثلاً "وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ" اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دُعا انسان پر سہل ہے۔ اور یہ کہ انسان دُعا کرنے پر اسی طرح جلدی سے آمادہ

---

[1] صرف سورۂ یونس میں اس کی "ی" حذف ہے، سورۂ انبیاء میں اس کا نون محذوف الکتابت ہے اور اس طرح لکھا گیا ہے "نُجِّي الْمُؤْمِنِيْنَ" (مصحح)۔

[2] بِهٰدِي الْعُمْيِ قرآن مجید میں دو جگہ آیا ہے۔ سورۂ نمل میں تو اس کی ی حذف نہیں کی گئی۔ لیکن سورۃ الروم میں حذف کی گئی ہے (مصحح)۔

ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کی طرف جلدی سے بڑھتا اور اس کے حاصل کرنے میں جلدی کرتا ہے، بلکہ انسان کی طرف اس کی ذات کی جہت سے شر کا اثبات بہ نسبت بھلائی اور خیر کے زیادہ قریب ہے اور "یَمۡحُ اللّٰہُ الۡبَاطِلَ" میں واؤ کا حذف کیا جانا اس غرض کی طرف اشارہ ہے کہ باطل بہت جلد فنا اور مضمحل ہو جاتا ہے۔ اور "یَدۡعُ الدَّاعِ" میں واؤ کا حذف ہونا سرعتِ دُعا اور دُعا کرنے والوں کی دُعا جلدی سے قبول ہونے کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے ہے۔ اور آخری مثال "سَنَدۡعُ الزَّبَانِیَۃَ" میں سرعتِ فعل اور اجابت زبانیہ اور قوّتِ بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں:

اسم مجموع کے آخر میں واؤ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے جیسے بَنُوۡآ اِسۡرَآءِیۡلَ، مُلٰقُوۡا رَبِّہِمۡ اور اُولُوا الۡاَلۡبَابِ۔

لیکن مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واؤ کے بعد اَلِفْ زائد نہیں لکھا جاتا، جیسے "لَذُوۡ عِلۡمٍ" مگر اَلرِّبٰوا اور وَاِنِ امۡرُؤٌا ھَلَکَ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واؤ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔

اور فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں واؤ کے بعد الف زائد لکھا جاتا ہے لیکن جَآءُوۡ اور بَآءُوۡ میں جہاں بھی وہ آئے ہیں الف نہیں لکھا گیا۔ اور عَتَوۡ عُتُوًّا، فَاِنۡ فَآءُوۡ، وَالَّذِیۡنَ تَبَوَّءُو الدَّارَ اور عَسَی اللّٰہُ اَنۡ یَّعۡفُوَ عَنۡہُمۡ میں سورۃ النساء میں اور سَعَوۡ فِیۡٓ اٰیٰتِنَا میں سورۂ سبا میں بھی واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا گیا ہے۔

اور اُس ہمزہ کے بعد بھی الف زائد کتابت میں آیا ہے۔ جو کہ واؤ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے۔ مثلاً "تَفۡتَؤُا" میں۔

اور مِائَۃَ اور مِائَتَیۡنِ میں، اور الظُّنُوۡنَا۔ الرَّسُوۡلَا۔ السَّبِیۡلَا۔ وَلَا تَقُوۡلَنَّ لِشَایۡءٍ اَوۡ لَاۡاَذۡبَحَنَّہٗۤ۔ وَلَاۡ اَوۡضَعُوۡا۔ وَلَاۡ اِلَی اللّٰہِ۔ وَلَاۡ اِلَی الۡجَحِیۡمِ۔ وَلَا تَایۡئَسُوۡا۔ اِنَّہٗ لَا یَایۡئَسُ اور اَفَلَمۡ یَایۡئَسِ الَّذِیۡنَ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔[1]

---

[1] الف زائدہ کی اور بہت سی مثالیں قرآن مجید میں ملتی ہیں مثلاً ثَمُوۡدَا۔ لٰکِنَّا، سَلٰسِلَا، قَوَارِیۡرَا۔ اسی طرح مَلَا۟ئِہٖ اور اَفَا۟ئِنۡ مَّاتَ میں بعض کہتے ہیں الف زائد ہے بعض کہتے ہیں "ی" زائد ہے۔ (مصحح)

اور سورۃ الزمر اور سورۃ والفجر میں "جائیَ" کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الِف زائد مکتوب ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ "جیٓءَ" بھی لکھا گیا ہے۔

اور "نَبَاۡیِٔ الْمُرْسَلِیْنَ۔ وَمَلَإِیْهٖ۔ وَمَلَإِیْهِمْ۔ وَمِنْ اٰنَاۡیِٔ الَّیْلِ میں سورۃ طٰہٰ میں اور مِنْ تِلْقَاۡیِٔ نَفْسِیْ اور مِنْ وَّرَاۡیِٔ حِجَابٍ میں سورۃ شوریٰ کے اندر ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یَا زائد کی گئی ہے۔

اور اسی طرح ذیل کی مثالوں میں بھی یَا زائد مکتوب ہے۔

سورۃ النحل میں "اِیْتَاۡیِٔ ذِی الْقُرْبٰی"

سورۃ الروم میں "لِقَاۡیِٔ الْاٰخِرَۃِ (اور بِلِقَاۡیِٔ رَبِّهِمْ)، اور بِاَیِّیْکُمُ الْمَفْتُوْنُ —— بَنَیْنٰهَا بِاَیْیدٍ۔ اَفَاۡئِنْ مَّاتَ اور اَفَاۡئِنْ مِّتَّ میں۔

اور "اُوْلُوْا" اور اس کے فروع میں ہمزہ مرسومہ کے بعد واؤ زائد لکھا گیا ہے، اور اسی طرح "سَاُوْرِیْكُمْ" میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ "جاۡیِٔ" اور "نَبَاۡیِٔ" وغیرہ کی مانند کلمات میں مذکورۂ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تاکہ ان کے ذریعہ سے تہویل، تفخیم، تہدید اور وعید کا فائدہ حاصل ہو، جیسے "بِاَیْیدٍ" میں یَا کو اللہ تعالیٰ کی اس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اس نے آسمان کو بنایا۔ اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے۔"

کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ "عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتحہ کی صورت الف، ضمہ کی صورت واؤ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی[1] اس لئے "لَا اَوْضَعُوْا" اور اس کے مانند الفاظ بجائے فتحہ کے الف کے ساتھ لکھے گئے۔ اور "اِیْتَاۡیِٔ ذِی الْقُرْبٰی" بجائے کسرہ کے یَا کے ساتھ لکھنے میں آیا اور اُولٰٓئِكَ بجائے ضمہ کے واؤ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فنِ کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔"

تیسرا قاعدہ کتابتِ ہمزہ کے بیان میں۔

---

[1] جیسے آج کل کئی زبانوں کا بھی قاعدہ ہے۔ مثلاً انگریزی میں یہ حرکات حروفِ علت (A E I O U) کے ذریعہ ادا کی جاتی ہیں۔ (مصحح)

ہمزہ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے مُطابق لکھا جاتا ہے[۱] خواہ وہ اوّل کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں اور یا آخر کلمہ میں، مثلاً اِئْذَنْ ۔ اُؤْتُمِنَ، وَالْبَاْسَآءِ، اِقْرَاْ، جِئْتُكَ، هَيِّئْ۔ اَلْمُؤْتُوْنَ اور تَسُؤْهُمْ لیکن اس سے یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں: فَادّٰرَءْتُمْ، رِءْيًا، رِئَاءَ اور شَطْئَهٗ کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔

اور اسی طرح وہ فعل اَمر کے اوّل میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرفِ فا کے بعد آیا ہو، جیسے فَأْتُوْا یا حرفِ واو کے بعد آیا ہو، مثلاً وَاْتَمِرُوْا۔

اور ہمزہ متحرک اگر اوّل کلمہ میں ہو یا اس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہوا ہو تو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہو گی یعنی اس کی حرکت خواہ فتحہ ہو یا ضمّہ یا کسرہ ہر حالت میں اس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے، جیسے " اَيُّوْبَ، اِذَا، اُولُوْا، سَاَصْرِفُ فَبِاَيِّ اور سَاُنْزِلُ " مگر اس سے حسب ذیل مقامات مستثنیٰ ہیں:

"اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ" سورۂ حٰمٓ السجدہ میں اور "اَئِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ" سورۃ النمل میں، "اَئِنَّا لَتَارِكُوْٓا اٰلِهَتِنَا اور اَئِنَّ لَنَا" سورۃ الشعراء میں۔ اَئِذَا مِتْنَا، اَئِنْ ذُكِّرْتُمْ، اَئِفْكًا، اَئِمَّةً، لِئَلَّا، لَئِنْ، يَوْمَئِذٍ اور حِيْنَئِذٍ کہ اِن مقامات میں ہمزہ کی کتابت یَا کے ساتھ ہوئی ہے۔ مگر قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ اور هٰٓؤُلَآءِ میں ہمزہ واؤ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اور اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہو[۲]، مثلاً " سَاَلَ، سُئِلَ، نَقْرَؤُهٗ، اِلَّا جَزَآؤُهٗ " سورۂ یوسف میں ہر سہ حرکات حروف کے موافق یعنی وَاؤ، یَا اور الف کے ساتھ آئی ہیں، لیکن لَامْلَاَنَّ[۳]، اِمْتَلَاْتِ، اِشْمَاَزَّتْ اور وَاطْمَاَنُّوْا میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے، یعنی ان کو لَاَمْلَاَنَّ، اِمْتَلَئْتِ، اِشْمَاَزَّتْ اور وَاطْمَاَنُّوْا کی شکل میں نہیں لکھا گیا ہے۔

---

۱ یعنی اگر ہمزہ ساکن سے پہلے والا حرف مفتوح ہے تو ہمزۂ ساکن الف کی صورت میں اور اگر مکسور ہے تو یٰ کی صورت میں اور اگر مضموم ہے تو واؤ کی صورت میں۔ (مصحح)

۲ یعنی زبر کی صورت میں الف کے ساتھ اور زیر و پیش کی صورت میں یٰ اور واؤ کے ساتھ۔ (مصحح)

۳ مروجہ نسخوں میں یہ لفظ اس طرح ہے: لَاَمْلَئَنَّ۔ (مصحح)

لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سوا اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو، یا ہمزہ مضموم ہو اور اس کا ماقبل مکسور، تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکتِ ماقبل کے موافق حرفِ علّت کے ساتھ کی جائے گی، جیسے اَلْخَاطِئَةُ، فُؤَادَكَ اور سَنُقْرِئُكَ میں ہے۔

اور اگر ہمزۂ متحرکہ کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً يَسْئَلُ اور لَا تَجْأَرُوا ہیں مگر اس قاعدہ سے اَلنَّشْأَةُ[1] اور مَوْئِلًا (سورۂ کہف میں) کی دو مثالیں مستثنیٰ ہیں۔

اور اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ حرکتِ ہمزہ کے موافق حرف (یعنی الف) حذف کیا جائے گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس (ہمزہ) کا اجتماع اپنے ہی مثل اَلِف کے ساتھ ہوا ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اسی کی اپنی صورت ہی میں ہوتی ہے جیسے "اَبْنَاءَنَا"

اور یہ بھی ہوا ہے کہ اَلِف مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں ہمزہ اپنی حرکت کے موافق حرف کے ساتھ حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورۂ یوسف اور الزُّخْرُفُ میں قُرْاٰنًا کا لفظ ہے۔

لیکن اگر ماقبلِ ہمزہ الف ہو اور ہمزہ پر ضمّہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکتِ ہمزہ کے موافق حرف کو حذف نہیں کیا جائے گا مثلاً اٰبَاؤُكُمْ اور اٰبَائِهِمْ مگر حسب ذیل مقامات اِس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں:

"وَقَالَ اَوْلِيٰٓئُهُمْ"[2] "اَوْلِيٰٓئِهِمْ" سورۃ الانعام میں، اور "اِنْ اَوْلِيَآءُهٗ"[3] سورۃ الانفال میں، اور "نَحْنُ اَوْلِيٰٓئُكُمْ"[4] سورۂ حٰمٓ السجدہ میں۔

اور اگر ہمزۂ متحرکہ کے بعد کوئی حرف اس کا (یعنی حرکتِ ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اسے حذف کر دیا جائے گا۔ جیسے شَنَاٰنُ، خٰسِئِيْنَ اور يَسْتَهْزِءُوْنَ۔

۱؎ مروجہ نسخوں میں اس لفظ ہمزہ محذوف الکتابت ہے اور اس طرح لکھا گیا ہے: اَلنَّشْاَةَ۔ (مصح)

۲؎ لیکن مروجہ نسخوں میں اس طرح ہے: اَوْلِيٰٓؤُهُمْ۔ (مصح)

۳؎ مروجہ نسخوں میں اس کی کتابت یوں ہے: اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗ۔ (مصح)

۴؎ مروجہ نسخوں میں یہ اس طرح مکتوب ہے: اَوْلِيٰٓؤُكُمْ۔ (مصح)

اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں آئے تو اس کی کتابت حرکت ما قبل ہمزہ کے موافق حرفِ علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَاٍ[1]، شَاطِیٌٔ اور اَللُّؤْلُؤُ۔ مگر یہ چند مقامات اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں: تَفْتَؤُا یَتَفَیَّؤُا، اَتَوَکَّؤُا، لَا تَظْمَؤُا، مَا یَعْبَؤُا، یَبْدَؤُا، یُنَشَّؤُا، یَدْرَؤُا، نَبَؤُا[2]۔ المَلَؤُا (یہ لفظ ایک جگہ سورۃ المومنون میں اور تین جگہ سورۃ النمل میں اس طریقہ سے لکھا گیا ہے۔) جَزٰؤُا پانچ جگھوں میں، دو جگہ سورۂ مائدہ میں اور ایک ایک الزمر، الشوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شُرَکٰؤُا سورۃ الانعام میں (آیت ۹۴) اور سورۂ شوریٰ میں۔ اَنْبٰؤُا سورۃ الانعام میں اور سورۃ الشعراء میں۔ عُلَمٰؤُا سورۃ الشعراء میں۔ اور مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰؤُا سورۂ فاطر میں۔ اَلضُّعَفٰؤُا سورۂ ابراہیم اور مومن میں۔ فِیْ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰؤُا سورۂ ہود میں۔ وَمَا دُعٰؤُا سورۂ مومن میں۔ شُفَعٰؤُا سورۃ الروم میں۔ اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْبَلٰؤُا الْمُبِیْنُ سورۃ الصافات میں۔ مَا فِیْہِ بَلٰؤٌا مُّبِیْنٌ سورۃ الدخان میں اور بُرَءٰؤُا مِنْکُمْ سورۂ ممتحنہ میں۔ کہ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔

اور اگر ہمزہ کا ما قبل ساکن ہو تو واؤ حذف کیا جاتا ہے جیسے مِلْءُ الْاَرْضِ۔ دِفْءٌ۔ شَیْءٌ۔ اَلْخَبْءُ اور مَاءٌ۔ لیکن لَتَنُوْٓءُ، اَنْ تَبُوْٓءَا اور اَلسُّوْٓاٰی کی مثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔

فراء نے اس کا استثناء اس طرح کیا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت نہیں بلکہ الف زائد ہے جو کہ واؤ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں۔

تفخیم کے لئے اَلصَّلٰوۃُ، اَلزَّکٰوۃُ، اَلْحَیٰوۃُ اور اَلرِّبٰوا وغیرہ کا الف اس حالت میں جب کہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں، واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے[3]۔ اسی طرح

---

[1] عام نسخوں میں سَبَاٍ کی الف کے ساتھ ہمزہ نہیں ہے صرف سَبَا لکھا ہے۔ اسی طرح جہاں نَبَاٍ الف کے ساتھ لکھا ہے وہاں بھی ہمزہ نہیں ہے۔ ۱۲ (مصحح)

[2] نَبَؤُا صرف چار جگہ اس طریقہ سے لکھا گیا ہے۔ دو جگہ سورۂ ص میں اور ایک ایک جگہ سورۂ ابراہیم اور سورۂ تغابن میں۔ سورۂ انعام میں یہ "نَبَاِی الْمُرْسَلِیْنَ" لکھا ہوا ہے۔ باقی سب جگہ الف کے ساتھ نَبَاُ ہے۔ ۱۲ (مصحح)

[3] یعنی اس طرح اَلصَّلٰوۃُ، اَلزَّکٰوۃُ، اَلْحَیٰوۃُ اور اَلرِّبٰوا وغیرہ ۱۲ (مصحح)۔

اَلْغَدَاۃ، مِشْکَاۃ، اَلنَّجَاۃ اور مَنَاۃ کا الف بھی واؤ کے ساتھ مکتوب ہوتا ہے۔[۱]

اور ہر ایک ایسا الف جو کہ یَا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یَا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے، جیسے "یَتَوَفّٰکُمْ" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو۔ اور خواہ وہ کسی ساکن سے مُلاقی ہو یا نہ ہو، اسی نوع سے ہے: یٰحَسْرَتٰی اور یٰاَسَفٰی لیکن اس سے تَتْرَا۔ کِلْتَا۔ هٰذَا اَنِّیْ[۲]۔ مَنْ عَصَانِیْ۔ اَلْاَقْصَا۔ اَقْصَا الْمَدِیْنَۃِ۔ طَغَا الْمَآءُ اور سِیْمَاهُمْ اور وہ الف بھی مستثنٰی ہے جس کے قبل حرف یَا آیا ہو، مثلاً اَلدُّنْیَا اور اَلْحَوَایَا کہ یہ مذکورہ بالا قاعدہ سے مستثنٰی پائے جاتے ہیں۔ لیکن اِن مستثنٰی مثالوں میں سے "یَحْیٰی" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں مستثنٰی ہے۔

اور اِلٰی، عَلٰی اور اَنّٰی (کَیْفَ کے معنی ہیں) اور مَتٰی، بَلٰی، حَتّٰی اور لَدٰی میں بھی الف کی کتابت بہ طور یَا ہوتی ہے، مگر "لَدَا الْبَابِ" اس قاعدہ سے مستثنٰی ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص واوی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے اَلصَّفَا، شَفَا اور عَفَا، مگر ضُحٰی (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) اور مَا زَکٰی مِنْکُمْ، دَحٰهَا، تَلٰهَا، طَحٰهَا اور سَجٰی کہ یہ الفاظ اس قاعدہ سے مستثنٰی ہیں۔

اور نون تاکید خفیفہ اور اِذًا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے اور نون کے ساتھ بھی مثل "کَأَیِّنْ" کے۔

اور هَاءِ تانیث کی کتابت هَا کے ساتھ ہوتی ہے مگر "رَحْمَتُ" سورۃ البقرہ۔ الاعراف۔ هُود۔ مریم۔ الرّوم اور الزُّخرف میں، اور "نِعْمَتُ" البقرہ۔ آل عمران۔ المائدہ۔ ابراهیم۔ النّحل۔ لقمان۔ فاطر اور الطُّور کی سورتوں میں، اور "سُنَّتُ" انفال۔ فاطر اور مومن میں، اور اِمْرَأَتُ کا لفظ جہاں کہیں خاوند کے نام کے ساتھ آیا ہے، اور حَقَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ (سورۂ مومن میں)، وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنٰی، فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللّٰهِ۔ اور مَعْصِیَتُ (سُورۂ مجادلہ میں)، اور اِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّوْمِ، قُرَّتُ عَیْنٍ (سُورۂ قصص میں)، جَنَّتُ نَعِیْمٍ (سورۂ واقعہ میں)، بَقِیَّتُ اللّٰهِ، یٰۤاَبَتِ، اَللّٰتُ،

---

۱ یعنی اس طرح اَلْغَدٰوۃ، مِشْکٰوۃ، اَلنَّجٰوۃ اور مَنٰوۃ۔ (مصحح)

۲ لیکن مروجہ نسخوں میں ہر جگہ اس کی کتابت یَا کے ساتھ ہے یعنی اس طرح: هٰذَا سِنِّیْ اور هٰذَانِ۔ (مصحح)

مَرْضَاتَ، ھَیْھَاتَ، ذَاتَ، اِبْنَتَ اور فِطْرَاتَ بجائے ھا کے تا سے لکھا گیا ہے۔

پانچواں قاعدہ: وَصْل اور فَصْل کے بیان میں:

اَلَّا (فتحہ کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے۔ مگر دس (۱۰) جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں "اَنْ لَّا اَقُوْلَ" اور "اَنْ لَّا تَقُوْلُوْا" (سورۃ الاعراف میں)۔ "اَنْ لَّا مَلْجَأَ" (سورہ توبہ میں)۔ "اَنْ لَّا اِلٰهَ" اور "اَنْ لَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّا اللّٰهَ ط اِنِّیْٓ اَخَافُ" (سورہ ہود میں)، "اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِیْ" (سورۃ الحج میں)۔ "اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّیْطٰنَ" (سورہ یٰسٓ میں)، "اَنْ لَّا تَعْلُوْا" (سورۃ الدخان میں)، "اَنْ لَّا یُشْرِكْنَ" (سورۃ الممتحنہ میں) اور "اَنْ لَّا یَدْخُلَنَّهَا" (سُورۃ القلم میں)

مِمَّا بھی موصول ہی لکھا جاتا ہے، مگر "مِنْ مَّا مَلَكَتْ" سورۃ النسآء، اور سورۃ الرّوم میں۔ اور "مِنْ مَّا رَزَقْنٰكُمْ" سورۃ المنافقین میں، الگ الگ (مفصول) لکھے گئے ہیں۔

مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے۔

عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر "عَنْ مَّا نُهُوْا عَنْهُ" میں اُسے الگ (مفصول) لکھا گیا ہے۔

اِمَّا (بالکسر) بھی موصول لکھا گیا ہے۔ لیکن ایک جگہ سورۃ الرّعد میں "اِنْ مَّا نُرِیَنَّكَ" مفصول لکھا گیا ہے۔

اَمَّا (بالفتح) مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔

عَمَّنْ۔ موصول لکھا جاتا ہے۔ مگر "عَنْ مَّنْ یَّشَآءُ" سورہ نور میں، اور "عَنْ مَّنْ تَوَلّٰی" سُورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔

اَمَّنْ کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے مگر "اَمْ مَّنْ یَّكُوْنُ" سُورۃ النسآء میں، "اَمْ مَّنْ اَسَّسَ" اور "اَمْ مَّنْ خَلَقْنَا" سورۃ الصّٰٓفّٰت میں، اور "اَمْ مَّنْ یَّاْتِیْ مُؤْمِنًا" کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہے۔

اِلَّمْ (بالکسر) عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے لیکن "فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَكَ" سُورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہے۔

فِیْمَا بھی موصول لکھا جاتا ہے، مگر گیارہ (۱۱) جگہوں میں یہ مفصول لکھا گیا ہے مثلاً

"فِي مَا فَعَلْنَ" سورۃ البقرہ میں دوسری جگہ (آیت ۲۴۰ میں) "لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا" سورۃ المائدہ اور سورۃ الانعام میں۔ "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا" "اشْتَهَتْ" سورۃ الانبیاء میں۔ "فِي مَا أَفَضْتُمْ" سورۃ نور میں۔ "فِي مَا هٰهُنَا اٰمِنِيْنَ" سورۃ الشعراء میں۔ "فِي مَا رَزَقْنٰكُمْ" سورۃ الروم میں۔ "فِي مَا هُمْ فِيْهِ" اور "فِي مَا كَانُوْا فِيْهِ" دونوں سورۃ الزمر میں، اور "نُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" سورۃ واقعہ میں۔

اِنَّمَا کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ "اِنَّ مَا تُوْعَدُوْنَ لَاٰتٍ" سورۃ الانعام میں مفصول لکھا گیا ہے۔

اسی طرح اَنَّمَا (بالفتح) بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ "اَنَّ مَا يَدْعُوْنَ" سورۃ الحج اور سورۃ لقمان میں مفصول لکھا گیا ہے۔

كُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر "كُلَّ مَا رُدُّوْا اِلَى الْفِتْنَةِ"[۵۱] سورۃ النساء اور "مِنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ" سورۃ ابراہیم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔

بِئْسَمَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفصول لکھیں گے۔ اور نِعِمَّا، مَهْمَا، رُبَمَا، كَاَنَّمَا اور وَيْكَاَنَّ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔

لیکن "حَيْثُ مَا" اور "اَنْ لَمْ" (فتحہ کے ساتھ) اور "اَنْ لَنْ" کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے، مگر "اَلَّنْ" سورۃ الکہف اور سورۃ القیامۃ میں موصول لکھا گیا ہے۔

اَيْنَ مَا بھی مفصول لکھا جاتا ہے، لیکن "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا" اور "اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُّ"[۵۲] میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور "اَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يُدْرِكْكُّمْ" میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور اسی طرح سورۃ الشعراء میں "اَيْنَمَا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ" اور سورۃ الاحزاب میں "اَيْنَمَا ثُقِفُوْٓا"[۵۳] کی بابت بھی اختلاف ہے۔

لِكَيْ لَا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آلِ عمران، الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے اور سورۃ الاحزاب میں بھی دوسری جگہ (آیت ۵۰ میں) موصول لکھا گیا ہے۔

---

۵۱ لیکن مروجہ نسخوں میں اس مقام پر یہ موصول ہی لکھا گیا ہے ۱۲۔ (مصحح)

۵۲ مروجہ نسخوں میں یہ جدا جدا لکھا گیا ہے یعنی اَيْنَ مَا، ملاحظہ ہو سورۃ النساء کی آیت ۷۸ (مصحح)

۵۳ مروجہ نسخوں میں یہ لفظ دونوں مقام پر موصول لکھا گیا ہے (مصحح)

اور یَوۡمِہِمُ[1] اور فَمَالِ، وَلَاتَ حِیۡنَ (اور اِبۡنَ اُمَّ وغیرہ بھی مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورۂ طٰہٰ میں اِس طرح لکھا گیا ہے کہ ہمزہ کو واؤ کی صورت میں لکھا ہے اور اِبۡن کا ہمزہ حذف کردیا ہے لہٰذا اس کی صورت "یَبۡنَؤُمَّ" ہوگئی ہے۔

چھٹا قاعدہ

اُن الفاظ کی کتابت کا بیان جن کی دو قرأتیں آئی ہیں مگر وہ ایک ہی قرارت کی صورت پر لکھے گئے ہیں اور یہاں قرارت سے ہماری مُراد شاذ قرارت نہیں بلکہ اس کے برعکس مشہور اور مطرد قرأتیں ہیں۔

اِس قسم کی مثالوں میں سے بعض یہ کلمات ہیں،

مٰلِكِ یَوۡمِ الدِّیۡنِ، یُخٰدِعُوۡنَ، وٰوَعَدۡنَا، اَلصّٰعِقَةُ، اَلرِّیٰحِ، تُفٰدُوۡهُمۡ، تَظٰهَرُوۡنَ، وَلَا تُقٰتِلُوۡهُمۡ اور اِسی طرح کے دوسرے کلمات۔ اور "لَوۡلَا دِفٰعُ[2]، فِرٰهٰنٌ" اور "طٰٓئِرُهٗ" (سورۃ الانعام، الاعراف، بنی اسرائیل اور النمل میں)[3]

اور "مُضٰعَفَةً" اور اُس کے مانند دیگر کلمات عٰقَدَتۡ[4] اَیۡمَانُكُمۡ، اَلۡاَوۡلٰیٰنِ، لٰمَسۡتُمُ، قٰسِیَةً[5]، قِیٰمًا لِّلنَّاسِ[6]، خَطِیۡٓئٰتِكُمۡ[7] سورۃ الاعراف میں اور طٰٓئِفٌ، حَاشَ لِلّٰهِ[8]، وَسَیَعۡلَمُ الۡكُفّٰرُ[9]، تَزٰوَرُ، زٰكِیَةً[10]، فَلَا تُصٰحِبۡنِیۡ، لَتَخِذۡتَ[11]، مِهٰدًا[12]، وَحٰرٰمٌ عَلٰی قَرۡیَةٍ، اِنَّ اللّٰهَ یُدٰفِعُ، سُكٰرٰی وَمَا هُمۡ بِسُكٰرٰی[13]، اَلۡمُضۡغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوۡنَا الۡعِظٰمَ، فِیۡهِمَا

---

[1] مروّجہ نسخوں میں یہ موصول لکھا گیا ہے یعنی اِس طرح یَوۡمِهِمُ۔ (مصحح) [2] مروّجہ نسخوں میں سورۃ البقرہ اور سورۃ الحج دونوں جگہ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ہے فا کے سکون کے ساتھ۔ (مصحح) [3] مروّجہ نسخوں میں صرف سورۂ یٰسٓ میں طٰٓئِرُكُمۡ لکھا گیا ہے بقیہ سب جگہ طٰٓئِرُهٗ ہے (مصحح) [4] مروّجہ نسخوں میں عَقَدَتۡ اَیۡمَانُكُمۡ ہے، عین کے فتحہ کے ساتھ۔ (مصحح) [5] سورۂ مائدہ اور زمر میں اسی طرح ہے مگر سورۃ الحج میں وَالۡقَاسِیَةِ ہے (مصحح) [6] یہ سورۂ مائدہ میں آیا ہے لیکن مروّجہ نسخوں میں سوائے سورۃ الفرقان کے باقی سب جگہ "قِیٰمًا" بلا الف ہی لکھا گیا ہے۔ (مصحح) [7] سورۂ نوح میں بھی "خَطِیۡٓئٰتِهِمۡ" بلا الف لکھا گیا ہے۔ (مصحح) [8] مروّجہ نسخوں میں یہ "حَاشَ لِلّٰهِ" لکھا ہے، ش کے فتحہ کے ساتھ۔ (مصحح) [9] مروّجہ نسخوں میں اس کی قرأت اس طرح لکھی ہے، "سَیَعۡلَمُ الۡكُفّٰرُ"۔ (مصحح) [10] عام نسخوں میں اس کی کتابت بفتحہ "یا" ہے یعنی زَكِیَّةً۔ (مصحح) [11] مروّجہ نسخوں میں لَتَّخَذۡتَ لکھا ہے، لام مفتوح کے ساتھ۔ (مصحح)

[12] مروّجہ نسخوں میں یہ سورۂ طٰہٰ اور سورۂ زخرف میں "مَهۡدًا" لکھا ہے۔ (مصحح)

[13] سُورۃ النساء کی بیالیسویں[42] آیت میں بھی "سُكٰرٰی" لکھا گیا ہے۔ (مصحح)

یٰسٓاحٰا (سورۃ الفرقان میں)، بَلِ ادّٰرَکَ، وَلَا تُصٰعِرْ[۱]، رَبَّنٰا بٰعِدْ، اَسٰوِرَۃٌ[۲]، اِن سب کلموں میں بلا اَلِف لکھا گیا ہے، حالانکہ اُن کی قرأت اَلِف اور حذفِ اَلِف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے۔

اور غَیٰبَتِ الْجُبِّ (سورۂ یوسف میں)، اور اُنْزِلَ عَلَیْہِ اٰیٰتٌ سورۃ العنکبوت میں، اور ثَمَرٰتٍ مِّنْ اَکْمَامِہَا سورۂ حٰمٓ السجدہ میں، اور جِمٰلَتٌ، فَھُمْ عَلٰی بَیِّنٰتٍ اور وَھُمْ فِی الْغُرُفٰتِ اٰمِنُوْنَ، اِن کلمات کو محض حرفِ تَا کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ ان کی قرأت صیغۂ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوئی ہے۔

اور تُقٰىۃً کو حرفِ یَا کے ساتھ، لِاَھَبَ کو اَلِف کے ساتھ، یَقُصُّ الْحَقَّ کو بغیر حرفِ یَا کے، اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِیْدِ کو فقط الف کے ساتھ فَنُجِّیَ مَنْ نَّشَآءُ کو (سورۂ یوسف میں) اور (سورۂ انبیاء میں) نُجِّی الْمُؤْمِنِیْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ، اَلصِّرَاط کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے اور بَصۜطَۃً کو سورۃ الاعراف میں، اور اَلْمُصَۜیْطِرُوْنَ اور مُصَۜیْطِرٍ کو صرف صَاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا[۳]۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورتِ مکتوبی میں دونوں قرأتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے جیسے "فَکِھُوْنَ" بلا اَلِف کے کہ اِس کی ایک قرأت یہ بھی ہے اور اس اعتبار پر کہ اُسے اَلِف کے ساتھ پڑھیں (یعنی فٰکِھُوْنَ) تو بوجہ جمع سالم ہونے کے اس کا اَلِف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع

وہ کلمات جو کہ شاذ قرأت کے موافق لکھے گئے ہیں۔ منجملہ اُن کے چند یہ ہیں:

"اِنَّ الْبَقَرَ تَشٰبَہَ عَلَیْنَا"، "اَوَکُلَّمَا عٰھَدُوْا"، "مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا" (اس کی ایک قرأت ضمّۂ بَا اور سکونِ واؤ کے ساتھ کی گئی ہے)، "فَلَقٰتَلُوْکُمْ"، "اِنَّمَا طٰٓئِرُھُمْ"، "طٰٓئِرَہٗ فِیْ عُنُقِہٖ"، "تُسٰقِطْ"، "سٰمِرًا"، "وَفِصٰلُہٗ فِیْ عَامَیْنِ"، "عٰلِیَھُمْ ثِیَابُ سُنْدُسٍ"، "خِتٰمُہٗ مِسْکٌ" اور "فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ"۔

---

[۱] مروجہ نسخوں میں یہ لفظ اس طرح لکھا ہے "وَلَا تُصَعِّرْ"۔ (مصحح)

[۲] مروجہ نسخوں میں "اَسْوِرَۃٌ" بہ سکونِ سین ہے۔ (مصحح)

[۳] یعنی حرفِ سین (س) سے نہیں لکھا۔ (مصحح)

فرع

رہیں وہ مختلف مشہور قرأتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں اور رسم الخط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمّل نہیں ہوتی، جیسے "اَوْصٰی" اور "وَصّٰی"، "تَجْرِیْ تَحْتَھَا" اور "مِنْ تَحْتِھَا"، "سَیَقُوْلُوْنَ اللّٰہُ" اور "لِلّٰہِ"، "مَا عَمِلَتْ اَیْدِیْھِمْ" اور "عَمِلَتْہُ" تو ان کی کتابت قرأت کے مانند آئی ہے اور یہ سب مختلف قرأتیں مصاحفِ امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ

سورتوں کے فواتح حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی آوازوں پر جو کہ نُطق میں خارج کے اندر پائی جاتی ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض ان حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کو برخلاف "الٓمٓصٓ" اور "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے اس لئے جُدا کر کے لکھا ہے کہ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کو اس کی چھ ہم شکل سُورتوں سے مُطّرد بنانا پیشِ نظر تھا۔

فصل

کتابتِ قرآن کے آداب

مصحف کی کتابت، اُسے حسین بنا کر لکھنا، مُبیّن اور واضح کرنا مستحب ہے، اور اس کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے اور اسی طرح کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا بھی مکروہ ہے۔

ابو عبید نے **فضائل القرآن** میں روایت کی ہے کہ "حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کسی شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تو اس بات کو بُرا خیال کیا اور اُس آدمی کو جسمانی سزا دی، پھر فرمایا کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو) اور حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا دستور تھا کہ جب بھی وہ کوئی بڑا مصحف دیکھتے تو بہت خوش ہوتے۔"

عبدُ الرزاق نے حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "وہ چھوٹے چھوٹے مصاحف بنانے کو ناپسند کرتے تھے۔"

ابو عبید نے حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انھوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا۔"

ابو عبید اور بیہقی نے کتاب **شعبُ الایمان** میں **ابو حکیم العبدی** سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا "علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ میرے پاس سے ایسے وقت سے گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا۔ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا "اپنے قلم کو جلی کرلے!" میں نے قلم پر ایک قط رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا یہ دیکھ کر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا "ہاں اس طرح تو اس کو منوّر (روشن) بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اُسے منور بنایا ہے۔"

بیہقی نے حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "ایک شخص نے بِسمِ اللہِ الرَّحمٰنِ الرَّحیم کی کتابت نہایت بنا سنوار کر کی تھی، اس لئے اس کی مغفرت ہوگئی۔"

ابو نعیم نے تاریخِ اصفہان میں اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں

ابان کے طریق پر انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو خوب سنوار کر لکھا خدا تعالیٰ اس کی مغفرت کر دے گا۔"

ابن اشتہ نے عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انھوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا کہ، جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھے تو اُس کو چاہیے کہ "الرحمٰن" کو کھینچ کر (لمبا کر کے) لکھے۔"

زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین نہ ہو (یعنی سین کے دندانے عیاں نہ ہوں)۔"

اسی راوی نے یزید بن ابی حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کاتب نے حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اس میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا۔ اِس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ کسی نے اس کاتب سے سوال کیا کہ تم کو امیر المومنین رض نے سزائے تازیانہ کیوں دی ہے؟ تو اس نے کہا کہ "مجھ پر ایک سین کی وجہ سے تازیانہ کی مار پڑی ہے۔"

یہی راوی ابن سیرین رح کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرفِ با کو میم تک کشش کر کے سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ سمجھتے تھے)۔

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین رح کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اِس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اُس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کر لکھا جائے۔ کسی نے اس کی وجہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انھوں نے اُس کو مکروہ سمجھا۔

قرآن کی کتابت کسی نجس شئے کے ساتھ مکروہ ہے۔ لیکن سونے (کے پانی) سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالی رح نے کہا ہے، مگر ابو عبید نے ابن عباس رض، ابو ذر رض اور ابو الدرداء رض سے روایت کی ہے کہ ان لوگوں نے اِس بات کو مکروہ سمجھا ہے (یعنی سونے کے پانی سے قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے)۔

اِسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے سامنے سے ایک مُصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انھوں نے کہا کہ "مُصحف کو مزیّن

کرنے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی وہ تلاوت ہے جو کہ حق کے ساتھ ہو۔"

ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں، دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس لئے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔

ابو عبید نے عمر بن عبد العزیز رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ پر نہ لکھو جو پامال ہوتی ہو۔"

کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟

زرکشی نے کہا ہے کہ میں نے اِس بارے میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر اس میں جواز کا احتمال ہے، کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور رسم الخط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں بھی اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا، ورنہ اس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسے ہی منع ہو گی جیسی کہ قرآن کی قرأت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ "قلم دو زبانوں میں سے ایک زبان ہے (یعنی کتابت اور قرأت زبان کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم قلم (کتابت بھی ہے اور اہلِ عرب بجز عربی قلم (خط) کے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے۔ اور قرآن شریف کے متعلق اللہ پاک نے فرمایا ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ" اھ

فائدہ

ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ "مَصَاحِف کو بجز مُضَری (قبیلۂ مُضَر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے"۔ ابن ابی داؤد (راوی) نے کہا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے۔" (یعنی مُضَری کی شرط لغات کی وجہ سے ہے)۔

مسئلہ

اِس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا مُصحف میں نقطے اور اعراب لگانے چاہئیں یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابو الاسود الدؤلیؒ نے عبدُ الملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ اس امر میں اوّلیت کا شرف امام حسن بصریؒ اور یحییٰ ابن یعمر کو حاصل ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بنِ عاصم اللیثی نے انجام دیا تھا۔

ہمزہ، تشدید، رَوم اور اشمام[1] کے قواعد اور علامت کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔

قتادہؒ کا بیان ہے کہ ابتدا میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے پھر اس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے، اور اس کے بعد عُشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔"

ایک اور عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جو نئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔"

یحییٰ ابن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم مصاحف میں نئی باتوں میں سے بجز اُن تین نقطوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامتِ آیت) اور کسی بات کو نہ جانتے تھے۔ اس قول کو ابن ابی داؤد نے روایت کیا ہے۔

ابو عبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اس میں کوئی شئے خلط ملط نہ کرو۔"

نخعی سے مروی ہے کہ وہ مصاحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ "انھوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتیم کو ممتاز بنانے کو مکروہ سمجھا تھا۔"

ابن مسعودؓ اور مجاہدؒ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں "عُشر"[2] لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔

ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے اور مصحفوں کو چھوٹے چھوٹے حروف میں تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ سمجھتے تھے کہ اس میں یہ لکھا جائے کہ یہ فلاں فلاں سورت ہے۔

اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ ان کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا یہ فلاں سُورت ہے اور اِتنی آیتوں کی ہے تو نخعی نے کہا کہ "اس کو مٹادو! کیونکہ ابنِ مسعودرضؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔"

---

[1] قاریوں اور نحویوں کی اصطلاح میں اشمام کا مطلب ہونٹ کے ساتھ کسی حرف کی حرکت کی طرف اشارہ کرنا۔ (مصحح)

[2] یعنی دس دس آیتوں کے حصّے قائم کرنے کو۔ (مصحح)

ابو العالیہ سے روایت ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ "فلاں سورت کا آغاز" اور "فلاں سورت کا خاتمہ" اس کو بُرا سمجھتے تھے۔

امام مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں سے علماء تعلیم پاتے ہیں اُن کے اندر نقطے دے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اُمّہات (یعنی ان اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

الحلیمی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اَعشار، اَخماس، سورتوں کے نام اور تعدادِ آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا ہے کہ "تم قرآن شریف کو مجرد رکھو" یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو۔ لیکن نقطے دینا جائز ہے کیونکہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو سکے، بلکہ نقطے تو صرف مقرور (پڑھی جانے والی چیز) کی ہیئت پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا جو شخص ان کا محتاج ہے اس کے لئے ان کا لگا دینا کوئی مضر امر نہیں ہے۔"

بیہقی نے کہا ہے کہ "قرآن شریف کے آداب میں سے یہ بات بھی ہے کہ اس کو مفخّم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے، حروف کو چھوٹا اور آدھ کٹا نہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں سے نہیں ہے اس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد، سجدے، عُشر، وقف، قرأتوں کے اختلافات اور آیتوں کے معانی۔"

ابن ابی داؤدؒ نے حسنؒ اور ابن سیرینؒ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ہے کہ "مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔"

ربیعہ بن ابی عبد الرحمٰنؒ سے مروی ہے کہ "قرآن شریف میں اعراب لگانے میں بھی کچھ حرج نہیں ہے۔"

نوویؒ نے کہا ہے کہ "مصحف میں نقطے اور اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ رکھنے میں مدد ملتی ہے۔

ابن مجاہدؒ کا قول ہے کہ "قرآن شریف میں سے بجز اس لفظ یا جملہ کے جس میں اشکال اور شبہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا مناسب نہیں ہے۔"

الدانی کا قول ہے "میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں مصحف کے رسم الخط کی صورت بدل جاتی ہے اور اسی طرح میں ایک ہی مصحف میں مختلف رنگوں کی

روشنائیوں سے متفرق قراٗتوں کا جمع کر دینا بھی جائز خیال نہیں کرتا کیونکہ بہت ہی حد سے بڑھی ہوئی تخلیط اور گھامل گھول ہے اور رسم الخط کی حد سے تبدیلی ہے۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں، تنوین، تشدید، سُکون اور مدّ سرخی کے ساتھ لگائے جائیں اور ہمزے زردی کے ساتھ۔"

جُرجانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہیں کتابُ الشافی میں لکھتے ہیں کہ "کلماتِ قرآن کی تفسیر اس کے بین السّطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔"

فائدہ

صدرِ اوّل میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت یہ تھی کہ زیر، زبر اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ کیونکہ فتحہ اوّل حرف پر ایک نقطہ دینے سے، ضمّہ اس کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اوّل حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا۔ الدّانی کا بھی یہی طریقہ ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حرُوف سے اَخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفّظ کا منضبط کرنا ہے۔ اِس کا مُوجد خلیل نحوی تھا اور یہی بہ کثرت رائج اور نہایت واضح طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اس طرز میں فتحہ کی شکل مُستطیل (اَ) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل ہے مگر حرف کے نیچے (اِ) تحریر میں آتی ہے۔ اور ضمّہ حرف کے اوپر ایک چھوٹا سا واوٗ (اُ) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے۔ اور تنوین انہی حرکاتِ ثلاثہ میں سے ہر ایک کو دُہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرفِ حلق سے قبل ہو تو اس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائے گا۔ اَلِفِ محذوفہ اور اس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سُرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہی اور سُرخی سے لکھا جاتا ہے اور ب سے قبل آنے والے نون اور تنوین پر اقلاب (قلب کئے جانے) کی علامت سُرخ لکھی جاتی ہے اور حرف حلق سے قبل یہ علامت کتابت میں سکون قرار دی جاتی ہے۔ مگر ادغام اور اخفاء کی حالت میں اس کو مُعرّیٰ ہی رہنے دیتے ہیں ہر ساکن پر سکون دیا جاتا ہے اور مُدغم حرف معرّیٰ رکھ کر اُس کا مابعد مشدّد کیا جاتا ہے، مگر اس طاء جو تا سے قبل آئے سکون مکتوب کی علامت ہوتی ہے، جیسے "فَرَّطْتُ" اور حرفِ ممدُود کی کشش ایک حرف کے مد کی حد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ

الحربی نے کتاب غریبُ الحدیث میں بیان کیا ہے کہ " ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا قول "جَرِّدُوا القُرْآنَ" (قرآن شریف کو مجرد (خالی) رکھو) دو پہلوؤں کا احتمال رکھتا ہے:

ایک پہلو یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد رکھو، یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو نہ ملاؤ۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عُشر لگانے سے مجرد رکھو"

بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتبِ آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسوا اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہود و نصاریٰ ہی سے اَخذ کی جاتی ہیں اور ان لوگوں کا کتبِ الہٰی کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا"۔ یعنی یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے کتبِ سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع

ابن ابی داؤد نے کتابُ المصاحِف میں ابن عبّاس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " اُنھوں نے مصحَف کی کتابت پر اُجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے"۔

ابن ابی داؤد نے ایسی ہی ایک روایت ایوب السختیانی سے بھی کی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے انھوں نے روایت کی ہے کہ اُن دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

ابن ابی داؤد نے ہی محمد بن سیرین رح سے بھی مصحَف کی خرید و فروخت کرنے اور اس کی کتابت پر اُجرت لینے کی کراہت نقل کی ہے۔ لیکن مجاہد رح، ابن المسیّب رح اور حسن رح سے نقل کیا ہے کہ اِن لوگوں نے اِن ہر سہ اُمور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے۔

اِسی راوی نے سعید بن جبیر رح سے روایت کی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کی بابت دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا "اِس میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ اس کی فروخت کرنے والے تو صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اُجرت لیا کرتے ہیں"۔

یہی راوی ابن حنفیہ کی بابت بیان کرتے ہیں کہ اُن سے بیعِ مصحَف کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ "اِس میں تو صرف وَرَق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے"۔

اسی راوی نے عبد اللہ بن شقیق سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسولُ اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے۔"
نخعی رح سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا کہ "نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔"

ابن ابی داؤد نے ابن المسیب رح سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ سمجھا ہے اور کہا ہے کہ "اپنے بھائی کی کتاب اللہ کے ساتھ اعانت کرو یا اُسے قرآن ہبہ کر دو۔"

اسی راوی نے عطاء رح کے واسطے سے ابن عباس رض کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "مُصحفوں کو خرید لیا کرو مگر انھیں فروخت نہ کیا کرو۔"

اسی راوی نے مجاہد رح سے روایت کی ہے کہ "انھوں نے مصاحف کی فروخت سے منع کیا ہے اور ان کے خریدنے کی اجازت دی ہے۔"

غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحین رح کے اس بارے میں تین قول معلوم ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیع مصحف کی کراہت اور اُس کی خریداری کی اباحت ہے اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح تر اور موجہ تر ہے جیسا کہ شرح المہذب کے مصنف نے بھی اس کو صحیح کہا ہے اور کتاب زوائد الروضہ میں اس قول کو شافعی رح کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔

الرافعی نے کہا ہے "بعض لوگ کہتے ہیں کہ قیمت دراصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کو بیچا نہیں جاتا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ قیمت تو دراصل اُجرتِ نسخ (نقل کا مُعاوضہ) ہوتی ہے۔" اھ

اس سے پہلے ان دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جا چکی ہے، اس بارے میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ "وہ قیمت ایک ساتھ دونوں چیزوں کا مُعاوضہ ہوتی ہے، یعنی کتابت اور کاغذ۔"

ابن ابی داؤد نے شعبی رح سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "مصحفوں کی بیع میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے۔"

فرع

شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ "مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدرِ اوّل میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔"

لیکن درست قول وہ ہے جو کہ نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلام الٰہی کی تعظیم اور اُسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔

فرع

مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے کیونکہ عکرمہ رضؓ بن ابی جہل ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

مصحف کے چومنے کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے اس بات کو بعض علما نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے لہٰذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی جائز امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔

امام احمدؒ سے اِس بارے میں تین روایتیں آئی ہیں۔ جواز، استحباب اور توقّف اِس لئے کہ اگرچہ مصحف کو بوسہ دینے میں کلام الٰہی کی رفعت اور اس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتی ہے، مگر اس میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حجر اسود کے بارے میں (اس کو مخاطب کر کے) کہا تھا کہ "اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے بوسہ دیتے تھے تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا"

فرع

مصحف کو خوشبو لگانا، معطر کرنا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے اور اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے حرمتی اور اس کی حقارت ہوتی ہے۔

زرکشی نے کہا ہے کہ "یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے، یعنی یہ بھی حرام ہے"

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں سفیانؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے مصاحف کو لٹکانا مکروہ سمجھا تھا۔

اسی راوی نے ضحاکؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "حدیث کے لئے مصحف کی طرح کرسیاں (بلند تپائیاں یا رحلیں) استعمال نہ کرو"

فرع

ایک صحیح روایت کی رُو سے قرآن مجید کو اس کی تعظیم کے لئے چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے۔

بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے مالکؒ سے

مصحفوں پر چاندی چڑھانے کی بابت سوال کیا، تو انھوں نے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا "میرے باپ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی ہے کہ "صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے قرآن شریف کو عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں جمع کیا تھا اور ان لوگوں نے مصاحف کو اس طرح پر یا اس کے مانند چاندی چڑھا کر آراستہ اور مُزیّن کیا تھا"۔

رہی یہ بات کہ آیا مصحف کو سونے سے آراستہ و مزیّن کیا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے تو یہ بات جائز ہے لیکن مرد کے واسطے نہیں۔

بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفسِ (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے اور اس کے غلاف کو جو مصحف سے جُدا ہوتا ہے اس حکم میں داخل نہیں کیا۔ مگر ظاہر ترین اَمر یہ ہے کہ دونوں چیزوں کی آراستگی کے جواز کو یکساں مانا جائے۔

فرع

اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی بنا پر یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنا دینے کی ضرورت آ پڑے تو اُن کو دیوار کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اُس جگہ سے نکل کر گر پڑتے ہیں اور پامال ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اُن اَوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ اِس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جُدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ کرنا لازم آتا ہے، اور اس بات سے لکھی ہوئی چیز کی بے حُرمتی ظاہر ہوتی ہے۔ الحلیمیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اُس کو پانی سے دھوڈالنا مناسب ہے اور اگر آگ میں جلا دے تو کوئی نقصان نہیں، اِس لئے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے ان مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراتیں درج تھیں اور ان کی یہ بات کسی نے بُری قرار نہیں دی"۔

مگر ایک اور عالم نے کہا ہے کہ "دھونے سے آگ میں جلا دینا زیادہ اچھا ہے کیونکہ اس کا دھووَن زمین پر ضرور گرتا ہے۔ لیکن قاضی حسینؒ نے اپنی کتاب "تعلیق" میں مصحف کو آگ میں جلانے کو وثوق کے ساتھ ناجائز بتایا ہے۔ اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے نووِیؒ نے بھی اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے۔

احناف کی بعض کتابوں میں لکھا ہوا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اُس کو جلانا نہیں چاہئے بلکہ اسے زمین میں ایک گڈھا کھود کر اُس میں دفن کر دینا چاہئے مگر اس

قول کے ماننے میں تامّل ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اُس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع

ابن ابی داؤد نے ابن المسیّب سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "تم میں کوئی شخص "مُصَیحِف"[1] اور "مُسَیجِد"، نہ کہے اِس لئے کہ جو چیز اللہ تعالٰے کی ہے وہ بہرحال عظیم ہے لہٰذا اُس کا نام بھی تعظیم سے لینا چاہیئے)

فرع

خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ بے وضو شخص کو مصحف چھونا حرام ہے، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالٰے "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"[2] اور ترمذی وغیرہ کی حدیث کہ "قرآن شریف کو طاہر شخص کے سوا اور کوئی ہاتھ نہ لگائے"۔

خاتمہ

ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ تعالٰے عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے: جس نے کوئی علم سکھایا، یا کوئی نہر جاری کی، یا کوئی کنواں کھودا، یا کوئی ثمردار درخت لگایا، یا کوئی مسجد بنوائی، یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اس کے لئے دُعائے مغفرت کرتا رہے، یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا"۔

---

[1] "مُصَیحِف" اور "مُسَیجِد" دراصل مصحف اور مسجد کی تصغیر ہے جو حقارت ظاہر کرتی ہے جیسے "ٹانگ سے ٹنگڑی" وغیرہ۔ (مص)

[2] ترجمہ: اس قرآن کو سوائے پاک لوگوں کے اور کوئی نہ چھوئے (یا کوئی نہیں چھوتا)۔ (مص)

نوع ستتر

قرآن شریف کی تفسیر و تاویل کی معرفت

اور اُس کی ضرورت و فضیلت کا بیان

تفسیر

تفسیر سہ حرفی مادہ "اَلْفَسْر" (ف۔ س۔ ر) سے تفعیل کے وزن پر ہے، اور "فسر" کے معنی ہیں بیان (واضح کرنا) اور کشف (کھولنا)۔ اور کہا جاتا ہے کہ "اَلْفَسْر"، "اَلسَّفْر" کا مقلوب ہے۔ جب صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو "اَسْفَرَ الصُّبْحُ"[1] اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے "تَفْسِرَۃٌ" اور یہ لفظ اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعے سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل

تاویل کی اصل ہے "اَلْاَوْل" جس کے معنی ہیں رُجوع (بازگشت)، پس گویا کہ تاویل آیت (کلامِ الٰہی) کو ان معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے۔ اور ایک قول ہے کہ اس کا ماخذ ہے "اَلِایَالَۃ" جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظامِ ملکی)، گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اس کا انتظام درست کر دیا اور اس میں معنی کو اُس کی جگہ پر رکھ دیا ہے۔

تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف ہے

ابو عبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ علماء کی ایک دوسری جماعت نے اِس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے، یہاں تک کہ ابن جنیب نیشاپوری نے اِس بارے میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ "ہمارے زمانہ میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر و تاویل کے مابین جو فرق ہے اس کو دریافت کیا جائے تو انھیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سُوجھے۔"

---

[1] ترجمہ: "صبح روشن ہوگئی۔"

امام راغب نے کہا ہے کہ "تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے، اور اس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفرد الفاظ میں ہوا کرتا ہے اور تاویل کا استعمال اکثر معانی اور جملوں میں آتا ہے۔ پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتبِ الٰہیہ کے بارے میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب آسمانی اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی استعمال کر لیتے ہیں۔"

ایک اور عالم کا قول ہے کہ "تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی پہلو (اور معنی) کا حامل ہو مگر تاویل ایک مختلف معانی کے حامل لفظ کو ان ہی معنی میں سے کسی ایک معنی کی طرف لوٹانے کا نام ہے، اور یہ چیز دلیلوں سے ظاہر ہوتی ہے۔"

ماتریدی کا قول ہے کہ "تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مُراد ہے اور اللہ تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مُراد لی ہے۔ لہٰذا اگر اس کے لئے کوئی یقینی دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرّائے ہوگی جس کی ممانعت آئی ہے۔ اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر یقین اور شہادتِ الٰہی کے ترجیح دے دی جائے۔"

ابو طالب ثعلبی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ "تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقۃً ہو یا مجازاً جیسے "اَلصِّرَاط" کی تفسیر "اَلطَّرِیْق" کے ساتھ اور "صَیِّب" کی تفسیر "مَطَر" (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدّعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "اَلْاَوْل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں انجامِ کار کی طرف رُجوع کرنا، لہٰذا تاویل حقیقتِ مُراد کی خبر دینا ہے اور تفسیر دلیلِ مُراد کا بیان کرنا ہے، کیونکہ یہ لفظ مُراد کو کشف (بیان) کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ" اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد" "رَصَدٌ" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے "رَصَدْتُهٗ" یعنی میں نے اس کی نگرانی کی اور تاک رکھی۔ اور "مِرْصَاد" رَصَد سے مفعال (مصدر میمی) کے وزن پر ہے، اور اس آیہ کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قول سے اپنے حکم کی بجا آوری میں سُستی کرنے اور اس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے بُرے انجام سے خوف دلایا ہے، اور قطعی دلیلیں اس لفظ کی لُغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔"

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں اس طرح بیان کیا ہے "معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح

تفسیر سے معانیٔ قرآن کی وضاحت اور ان کی مُراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ لفظ کے اعتبار سے مشکل وغیرہ کی قسم سے ہو یا معنی کے اعتبار سے ظاہر وغیرہ کی قسم سے۔ اور تاویل اکثر جُملوں میں ہی ہوتی ہے، اور تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے "بَحِیْرَۃ" "اَلسَّائِبَۃ" اور "اَلْوَصِیْلَۃ" میں۔ یا کسی وجیز لفظ میں بطورِ شرح بیان کرنے کے جیسے قولہ تعالٰی "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" میں، اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر مشتمل ہو اور اس کلام کا سمجھنا اس قصہ کی معرفت کے بغیر ممکن نہ ہو، جیسے قولہ تعالٰے "اِنَّمَا النَّسِیْءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ" اور قولہ تعالٰے "لَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُھُوْرِھَا"۔ اور تاویل کا استعمال کبھی عام طور پر ہوتا ہے اور کبھی خاص اَمر کے انداز پر جیسے لفظ "کُفر" کہ یہ کبھی مُطلق جحود کے واسطے بولا جاتا ہے، اور کہیں پر خاص باریٔ عزّ و جلّ کے جحود کے بارے میں اس کا استعمال ہوتا ہے، یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیقِ حق کے معنی میں، اور یا اس کا استعمال مختلف معانی میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ "وَجَدَ" کا لفظ "اَلْجِدَۃُ" "اَلْوَجْدُ" اور "اَلْوُجُوْدُ" کے معنی میں بالاشتراک استعمال ہوا ہے"۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلّق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے۔

ابو نصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔

بعض علماء کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبیّن اور سنّتِ صحیحہ میں معیّن واقع ہوئی ہے اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو بذریعۂ اجتہاد یا بلا اجتہاد کے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا ہے بلکہ ان الفاظ کا حمل خاص انہی معانی پر کیا جائے گا جو ان میں استعمال ہوئے ہیں اور ان معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانیٔ خطاب کے باعمل علماء نے اور آلاتِ علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔

بعض علماء جن میں سے علامہ بغوی اور کواشی بھی ہیں، کہتے ہیں کہ "تاویل آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت ان معنوں کی محتمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب و سنت

کے مخالف نہ ہوں۔"

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ "تفسیر اصطلاح میں نزولِ آیات، ان کے شانِ نزول، اُن کے قصّوں اور اُن کے اسبابِ نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیاتِ قرآن کے مکّی و مدنی، محکم و متشابہ، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقیّد، مجمل و مفسّر، حلال و حرام، وعدہ و عید، اَمر و نہی، اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔"

ابو حیّان نے کہا ہے کہ "تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظِ قرآن کی کیفیتِ نُطق، ان کے مدلولات اور احکام افرادیہ و ترکیبیہ اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بہ حالتِ ترکیب ان الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے "تمات بھی تفسیر میں شامل ہیں"۔ ابو حیّان نے کہا ہے کہ "تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول "عِلم" جنس ہے اور ہمارا یہ قول کہ "یُبْحَثُ فِیْہِ عَنْ کَیْفِیَّۃِ النُّطْقِ بِاَلْفَاظِ الْقُرْاٰنِ" علمِ قرأت ہے، اور ہمارے قول "وَمَدْلُوْلَاتِہَا" سے انہی الفاظ کے مَدلولاتُ مُراد ہیں اور یہ علمِ لُغت کا مَتَن ہے جس کی ضرورت اِس علم (تفسیر) میں پڑتی ہے، اور ہم نے "وَاَحْکَامِہَا الْاَفْرَادِیَّۃِ وَالتَّرْکِیْبِیَّۃِ" اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صَرف، بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے، اور ہمارا قول "وَمَعَانِیْہَا الَّتِیْ تُحْمَلُ عَلَیْہَا حَالَۃَ التَّرْکِیْبِ" ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقت دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز، کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہر کے لحاظ سے ایک شئے کی مقتضی ہوتی ہے لیکن چونکہ اس کو اس شئے پر محمول کرنے سے کوئی مانع ہوتا ہے لہٰذا وہ کسی اور شئے پر محمول کر دی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول "وَتَتِمَّاتٌ لِذٰلِکَ" معرفتِ نسخ، اسبابِ نزول اور ایسے قصّے کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم باتوں کی توضیح کرتا ہو اور اسی طرح دوسری باتوں کی۔"

زرکشی نے کہا ہے کہ "تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے اللہ تعالےٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتابُ اللہ کے معانی کا بیان، اس کے احکام کا استخراج اور اس کے حِکَم کو معلوم کیا جاتا ہے اور اس بارے میں علمِ لغت، علمِ نحو، علمِ صرف، علمِ بیان، علم اصولِ فقہ اور علمِ قرأت سے مدد لی جاتی ہے، اور اس میں اسبابِ نزول اور ناسخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پیش

آتی ہے۔"

فصل

ضرورتِ تفسیر

ضرورتِ تفسیر کی وجہ بعض علمار نے یہ بیان کی ہے کہ "اس بات کی تشریح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اللہ نے اپنی مخلوق کو ایسی زبان سے مخاطب کیا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اسی لئے پروردگارِ عالم نے ہر ایک رسول کو اس کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے، اور اپنی کتاب کو بھی انہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرار داد کے بعد کیا جائے گا، اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا ہے اور اس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا۔ لیکن اس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کی وجہ سے پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک[1] بات مصنّف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنّف کی مُراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں شرح سے ان مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض علمار نے جو اپنی تصنیفات کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں، وہ بہ نسبت ان شروح کے جو دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں، بہت زیادہ مُراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔ دوسری[2] بات یہ ہے کہ مصنّف اپنی کتاب میں چند مسائل کی وضاحت کے لئے کچھ مزید باتیں اور شرطیں اس خیال سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ اُمور اور شروط واضح چیزیں ہیں، یا اس لئے ان کو درج نہیں کرتا کہ ان چیزوں کا تعلّق کسی دوسرے علم سے ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو اَمرِ محذوف اور اس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔ اور تیسری[3] بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہوتا ہے، جیساکہ مجاز، اشتراک اور دلالتِ التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم ہے کہ وہ مصنّف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے، نیز ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابلِ غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہو جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں؛ مثلاً بھول، غلطی، کسی شئے کی تکرار، یا مبہم کا حذف اور اسی طرح کے دیگر نقائص۔ لہٰذا شارح کو ضرورت پیش

آتی ہے کہ وہ مصنّف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کردے، اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پاگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا ہے اور عربی زبان بھی کس دَور کی؟ اَفصحُ العربُ کے زمانے کی زبان! پھر ان لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر امور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اس کے اندرونی مفہوم کی باریکیاں اُن پر اسی وقت منکشف ہوا کرتی تھیں جب کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کرتے تھے، مثلاً جس وقت قولہ تعالےٰ "وَلَمْ يَلْبِسُوا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے کہا "ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟ (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے؟) پس اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ کریمہ کے لفظ "ظُلْمٍ" کی تفسیر "شرک" کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" کو بہ طور دلیل کے پیش کیا۔ یا جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا نے "حِسَابًا يَّسِيْرًا" کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ "عرض" ہے (یعنی اعمال کا صرف پیش کرنا) اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضؓ کا قصہ "اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ" کے متعلق ہوا۔ اِس کے علاوہ اور دوسری بہت سی باتیں ہیں جن کو ایک ایک کر کے صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا اور ہم لوگ بھی اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم تھے۔ علاوہ ازیں ہمیں احکامِ ظواہر میں سے بھی ایسے اُمور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہماری اِس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکامِ لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے لہٰذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کی شرح کرنے اور ان کے معانی کو منکشف کر دینے سے ہو جاتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے سے ہوتی ہے۔" اھ

الخُوَیّی نے بیان کیا ہے کہ "تفسیر کا علم "سہل دشوار" ہے۔ اس کی دشواری کئی وجہ سے عیاں ہے۔ منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک ایسے متکلّم کا کلام ہے کہ نہ تو انسان کو اُس کی مُراد تک متکلّم ہی سے سُن کر پہنچنا نصیب ہوا ہے، اور نہ اس متکلّم تک ان کی رسائی ممکن ہے۔ لیکن اس کے برعکس اَمثال، اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کی بابت یہ

بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے تکلم کے وقت ان کو سن کر ان کا علم حاصل کرلے، یا ایسے لوگوں سے سُن کر معلوم کرلے جنھوں نے خاص متکلم کی زبان سے سُنا ہو۔ لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے معلوم نہیں ہو سکتی کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا گیا ہو اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہٰذا کلامِ ربانی کی مُراد کا علم ان ہی اشاروں، علامتوں اور دلیلوں کے ذریعہ سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اس کلام میں پائی جاتی ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اس کی کتاب میں غور وفکر سے کام لیں۔ اسی لئے اُس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی تمام آیات کی مُراد پر "نَصّ" (تصریح) کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فصل

علمِ تفسیر کی فضیلت

علمِ تفسیر کا شرف اور اس کی فضیلت کوئی مخفی امر نہیں ہے، اس کی بابت خود اللہ پاک نے فرمایا ہے "یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ مَنْ یَّشَآءُ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا"۔

ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے قولہ تعالیٰ "یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اس سے قرآن کی معرفت مُراد ہے کہ اس میں ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا، محکم کیا ہے اور متشابہ کیا، مقدم کون چیز ہے اور مؤخر کیا، اور حلال کیا ہے اور حرام کیا، اور امثال کون کونسی ہیں؟"

ابن مردویہ نے جویبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک حضرت ابن عباس رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ "یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ"، سے قرآن شریف کا عطا کرنا مُراد ہے۔" ابن عباس رضؓ نے کہا "یعنی قرآن شریف کی تفسیر، کیونکہ پڑھنے کو تو اسے نیک و بد سب ہی پڑھتے ہیں۔"

ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ

"یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ" سے قرأتِ قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مُراد ہے۔

ابن جریر نے بھی اسی مذکورہ بالا روایت کے مانند قول مجاہد، ابو العالیہ اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ"۔[1]

ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرّہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں جب کسی ایسی آیت سے گزرتا ہوں جس کو میں نہیں جانتا تو اس سے مجھے سخت غم لاحق ہوتا ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سُنا ہے "وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ"۔

ابو عبید نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اللہ تعالےٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارے میں وہ یہ نہ چاہتا ہو کہ تمہیں معلوم ہو کہ اس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور یہ کہ اُس سے کیا مُراد لی گئی ہے"۔

ابوذر الهروی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کرسکتا اس کی حالت اس اعرابی کی طرح ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو"۔

بیہقی وغیرہ نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ "قرآن شریف کی تعریب (تفسیر و توضیح) کرو اور اس کے غریب (نامانوس) الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو"۔

ابن الانباری نے حضرت ابوبکر الصدّیق رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا، "بے شک یہ بات مجھ کو بہت زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریب (تفسیر و توضیح) کروں، بہ نسبت اِس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کرلوں"۔

اِسی راوی نے عبد اللہ بن بریدہ سے بہ واسطہ کسی صحابی رضؓ کے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کرکے بھی میں قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریب (تفسیر و توضیح) کرلوں گا تو ضرور اتنا مشکل سفر اختیار کرلوں"۔

نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اس نے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اس کی تعریب کرے اور سمجھائے تو اُسے اللہ تعالےٰ کے یہاں ایک شہید کا اجر ملے گا"۔

[1] ترجمہ: "یہ مثالیں ہیں جو ہم لوگوں کے لئے بیان کرتے ہیں، ان کو وہی سمجھتے ہیں جو عالم ہیں"۔ (مصحح)

میں کہتا ہوں کہ اِن مذکورۂ بالا آثار (اقوالِ سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں "تعریب" سے "بیان" اور "تفسیر" کو مُراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اعراب کا اطلاق ایک حادث (نو پیدا شدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبیعی اور جبلّی طور پر زبان دانی کی تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔[۵۱] لیکن میں نے ابن النقیب کو اس بات کی طرف مائل پایا ہے جس کو میں ابھی بیان کر آیا ہوں، چنانچہ ابنَ النقیب کا قول ہے کہ "جائز ہے کہ تعریب سے یہاں فنِّ نحو کے قواعد کا برتنا مُراد ہو" مگر اس بات کا تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے، کیونکہ تعریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے جس کو السلفی نے کتاب الطیُوریات میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ "تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا۔"

علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ "تفسیر کا جاننا فرضِ کفایہ ہے اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔"

اصبہانی کا قول ہے کہ "سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے۔"

اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چمڑا رنگنے کے کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی، اور وہ چمڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مُردہ جانور کی کھال ہے، اور یا پیشہ کا شرف اس کی غرض کے شرف سے متعلق ہوتا ہے جس طرح کہ طبّ کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے کیونکہ طبّ کی غرض انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے، اور یا پیشہ کا شرف اس کی طرف آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلّق رکھتا ہے جیسے فِقہ کہ طب کی بہ نسبت اِس علم (فقہ) کی بہت سخت ضرورت پڑتی ہے اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ مخلوق میں سے خواہ کسی کو بھی پیش آیا ہو، ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی

---

[۵۱] مطلب یہ ہے کہ لفظ "تعریب" کے کئی معنی ہیں مثلاً تفسیر کرنا، کھول کر بیان کرنا، تحلیلِ صرفی کرنا، یا ترکیبِ نحوی کرنا، فصاحت سے بولنا اور کلمہ پر اعراب لگانا۔ ان سب معانی میں سے صرف اوّل معنی یہاں موزوں معلوم ہوتے ہیں کیونکہ تحلیلِ صرفی، اور ترکیبِ نحوی یا اعراب لگانا وغیرہ یہ سب بعد کی باتیں ہیں، اُس زمانہ میں نہ ان چیزوں کی ضرورت تھی اور نہ اس لفظ سے یہ مُراد لی جاتی تھی۔ ۱۲ (مصحح)

حاجت نہ ہو۔ اور فقہ ہی کے ذریعہ سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

اِس کے برعکس طِبّ ہے کہ اس کی بعض اَوقات اور وہ بھی تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پیش آتی ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علمِ تفسیر کے پیشہ کو تینوں مذکورہ بالا جہتوں سے شرف حاصل ہے، موضوع کی جہت سے اس کو اس طرح شرف حاصل ہے کہ اس کا موضوع اللہ تعالےٰ کا کلام ہے جو تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے، اسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اسی میں مابعد کی چیزیں مذکور ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم ہے، وہ بار بار کی تکرار اور دست بدست پھرنے کے باوجود کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا اور نہ اس کے عجائب ختم ہوتے ہیں۔ اور غرض کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس کی غرض و غایت ہے عُرْوَۃُ الْوُثْقٰی کو مضبوط تھامنا اور اس حقیقی سعادت تک پہنچنا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اگر اس کی طرف شدّتِ حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال جلد حاصل ہونے والا ہو یا بدیر ملنے والا، علومِ شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے اور یہ علوم و معارف کتابُ اللہ کے علم پر موقوف ہیں ؞

نوع اٹھتّر

مفسّر کے شرُوط و آداب

علماء نے کہا ہے کہ " جو شخص کتاب اللہ کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی میں تلاش کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل ہے اسی چیز کی دوسرے مقام پر تفسیر کر دی گئی ہے اور جو شئے ایک جگہ مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وُہی شئے قرآن شریف کے اندر دوسرے مقام پر تفصیل کے ساتھ بیان کردی گئی ہے۔ ابن جوزی نے تو ایک خاص کتاب ہی اُن اُمور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآنِ کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں اور دوسری جگہ اسی میں ان کی تفسیر کردی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے، پھر جب وہ مفسّر قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے نہ کر سکے تو اُسے لازم ہے کہ (اُس کے بعد) قرآنِ کریم کی تفسیر کو سنّتِ (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنّتِ (حدیثِ) رسول اللہ صلّعم قرآن کی شارح ہے اور اُس کو واضح کرتی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی باتوں کا بھی حکم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآنِ کریم ہی سے سمجھا ہے، اللہ تعالےٰ فرماتا ہے " اِنَّا اَنزَلنَا اِلَيكَ الكِتٰبَ بِالحَقِّ لِتَحكُمَ بَينَ النَّاسِ بِمَا اَرٰكَ اللہُ (فِي اٰيَاتٍ اُخَر)[1]۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ " آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اسی کے مانند ایک اور چیز بھی اس کے ساتھ عطا ہوئی ہے (یعنی سنّت)"۔ اور اگر سنّت سے بھی تفسیر کا پتہ نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیئے اس لئے کہ بلاشبہ وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے عالم تھے کیونکہ انھوں نے تمام قرائن اور احوال نزولِ قرآن کے وقت دیکھے تھے، اور یوں بھی کہ وہ لوگ کامل سمجھ، صحیح علم اور عملِ صالح کی صفات سے متصف تھے۔

---

[1] ترجمہ: "ہم نے تمھاری طرف یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی ہے تاکہ تم خدا کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے مقدمات فیصل کرو (یعنی ان ہدایات کے مطابق جو دیگر آیات میں بیان کی گئی ہیں)"۔ ۱۲۔ (مصحح)

حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ "جو صحابی رضؓ وحی اور تنزیل کو دیکھتے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہے۔"

امام ابوطالبؒ طبری نے اپنی تفسیر کی ابتداء میں آداب مفسّر کی بابت یہ بیان کیا ہے۔ "معلوم رہے کہ مفسّر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنتِ دین کا لزوم اور اس پر مداومت کے ساتھ عمل پیرا رہنا، کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارے میں بدنام ہوگا اُس پر دنیاوی اُمور کے متعلق بھی اعتبار و اعتماد نہیں کیا جائے گا چہ جائیکہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جاتا۔ پھر جب اس دنیا سے متعلق خبر یا گواہی دینے پر دینِ اسلام میں اس کا اعتماد نہیں کیا جاتا تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ اسرارِ الٰہی کی خبر دہی اس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کی وجہ سے بدنام ہوا ہو تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا اور اگر وہ کسی دنیاوی بیجا خواہش میں متہم ہے تو بھی اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے خطرہ ہے کہ اس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ کرے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو، جیسا کہ قدریہ فرقوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے جب کوئی شخص تفسیر کی کتاب لکھتا ہے تو محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے کہ لوگوں کو سلفِ صالحین کی پیروی اور طریقِ ہدایت کی پیروی سے باز رکھے۔ اور مفسّر کے لئے ضروری ہے کہ اس کا اعتماد نبی صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کے اصحابؓ اور اُن کے ہمعصر لوگوں ہی کی نقل اور روایت پر ہو، اور وہ محدثات[۱] (وبدعات) سے پرہیز کرے اور جب مذکورہ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کرکے اور اُن میں تطبیق دے کر اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کرلے، جیسے "اَلصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" پر کلام کرے اور دیکھے کہ اس کے بارے میں بزرگانِ سَلَف کے اقوال کا مرجع ایک ہی شئے ہے اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو اس میں داخل کر دے جو بر سبیلِ تطبیق اس میں داخل ہو سکتے ہیں، کیونکہ قرآنِ کریم اور انبیاءؑ کے طریق، پھر طریقِ سنّت اور طریقۂ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور طریقِ ابوبکر رضؓ و طریقِ عمر رضؓ کے مابین کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا مفسّر اِن اقوال میں سے جس کسی قول کو بھی لے لیگا تو اچھا ہی کرے گا، لیکن اگر ان اقوال میں باہم تعارض پایا جاتا ہے تو مفسّر کو چاہیئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارے

[۱] یعنی دین میں نئی پیدا شدہ باتیں۔ ۱۲

میں کوئی سمع (سُنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو اُس کو اُسی سمع کی طرف لَوٹا دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کی تائید طریق استدلال سے ہوتی ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اسی کو ترجیح دیدے، مثلاً حرُوفِ ہجا کے معنی میں صحابہ رض کا اختلاف ہے تو ایسے موقع پر مفسّر کو چاہئے کہ وہ اس شخص کے قول کو ترجیح دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے اور اگر مطلب و مُراد کو سمجھنے میں دلیلوں کا تعارض ہو اور وہ یہ جان لے کہ یہ مقام اس پر مُشتبہ ہوگیا ہے تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ اللہ تعالےٰ نے اس کلام سے مُراد لی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اُس کے معنی مُراد کو متعیّن کرنے کی جسارت نہ کرے بلکہ اُسے اس کی تفصیل سے قبل ہی بمنزلہ مجمل کے اور اُس کی تبئین سے پہلے ہی بمنزلہ متشابہ کے تصوّر کرلے۔ مفسّر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اس میں اس کا مقصد صحیح ہو، تاکہ اس طرح وہ راستی اور راست روی پر قائم رَہ سکے، اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا"[1] اور مقصد میں خلوص جب ہی پیدا ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے، کیونکہ دُنیاوی رغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامُون و محفوظ نہ ہوگا کہ اس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ کردے جو کہ اُسے اُس کے صیح مقصد سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد کردے۔ اور ان مذکورہ بالا شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسّر کو علم اِعرابؔ (نحو) سے بخوبی واقف ہونا چاہئے تاکہ وجوہِ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کے قواعد سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو مجاز کے طور پر بہر حال اس طرح پر اس کا تاویل و تفسیر کرنا کلام کو معطل (بےکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ چنانچہ میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول "قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ"[2] کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ "اِنَّهٗ مُلَازَمَةُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی" حالانکہ اُس غبی کو اتنا نہیں معلوم کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کردی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت "اَللّٰهُ اَنْزَلَهٗ"[3] ہے۔" یہاں تک ابی طالب طبریؔ کا کلام تمام ہوگیا۔

---

[1] ترجمہ: "جو لوگ ہمارے لئے کوشش کریں گے ہم ان کو ضرور اپنے راستے دکھائیں گے" ۱۲ (مصح)

[2] ترجمہ: "کہدو کہ اللہ نے، پھر انھیں چھوڑ دو" ۱۲ (مصح)

[3] ترجمہ: "اللہ نے اسے اُتارا ہے" ۱۲ (مصح)

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ انھوں نے اسی موضوع پر تالیف کی ہے، یہ بیان کیا ہے " اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحابؓ سے قرآن شریف کے معانی بھی اسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اس کے الفاظ ان سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"[1] معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے۔ ابو عبدالرحمن السلمی نے کہا ہے کہ ہم سے اُن صحابہ رضؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے جو کہ قرآن شریف کی قرأت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفانؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ، کہ وہ لوگ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن شریف کی دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اس وقت تک ہرگز نہیں بڑھتے تھے جب تک کہ یہ نہ جان لیتے کہ ان سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ "ہم نے قرآن اور علم وعمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے" اِسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورت کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ ....

... انس رضؓ نے کہا ہے کہ "جب (ہم میں سے) کوئی شخص سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا" یہ حدیث احمد نے اپنی مُسند میں روایت کی ہے۔ ....

... نیز ابن عمر رضؓ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اِس قول کو موطاء میں نقل کیا گیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ"[2] اور ارشاد ہے "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ"[3] اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اس کے معانی سمجھے ہوئے ناممکن ہے اور عادت اور رواج بھی اِس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی جماعت جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو، مثلاً طب اور حساب وغیرہ، اور وہ اس کی شرح نہ کرے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلامِ الٰہی جو کہ ان کی ڈھال ہے اور جس کے ذریعہ سے اُن کی نجات، ان کی سعادت اور ان کے دین اور دنیا کا قیام ہے اس کی شرح کرنے سے وہ باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضؓ کے مابین تفسیر قرآن میں بہت کم کوئی نزاع (جھگڑا) پایا جاتا تھا۔ اور اگرچہ صحابہ رضؓ کی بہ نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن

---

[1] ترجمہ: "تاکہ تم لوگوں کے سامنے اُسے کھول کر بیان کرو جو ان کی طرف نازل ہوا ہے"۔ ۱۲

[2] ترجمہ: "ہم نے یہ بابرکت کتاب تمہاری طرف اُتاری ہے تاکہ وہ اُس کی آیات میں غور و تدبر کریں۔ ۱۲

[3] ترجمہ: "کیا وہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے۔ ۱۲

پھر بھی وہ ان میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعین ؒ میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنھوں نے تمام تفسیر صحابہ ؓ سے حاصل کی تھی اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں انھوں نے استنباط اور استدلال کے ذریعہ بھی کلام کیا ہے۔ غرض کہ سلفِ صالحین میں تفسیر قرآن کے بارے میں بہت ہی کم اختلاف ہے اور جو اختلافات اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں ان میں سے بیشتر اختلافات کا مرجع اختلافِ تنوّع ہے نہ کہ اختلافِ تضاد۔ اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ سلف صالحین میں سے کوئی صاحب معنیٰ مُراد کی تعبیر اپنے ساتھی (دوسرے صاحب) کی عبارت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ مسمّیٰ میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ مسمّیٰ میں اتحاد باقی رہتا ہے۔ مثلاً انھوں نے "اَلصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ" کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض نے اس سے قرآن کو مُراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو، اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مُراد ہے، لہٰذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں۔ کیونکہ دین اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے لیکن بہ ظاہر ان دونوں مفسّروں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف کی خبر دی ہے جو دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیساکہ صراط کا لفظ ایک تیسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے اور اسی طرح پر اس شخص کا قول ہے جس نے صِراط کے معنی "سُنّت والجماعت" کے بتائے ہیں، اور اس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریقِ عبودیت کے ہیں، اور اس کا بھی جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالےٰ اور اس کے رسول ؐ کی فرماں برداری ہے، اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے در اصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اس کی توصیف ہر ایک نے اس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت سے کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سَلَف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بر سبیلِ تمثیل ذکر کرتا ہے اور سُننے والے کو صرف نوع پر "متنبہ" کرتا ہے نہ کہ بر سبیل حَدّ (جامع ومانع تعریف) کے ایسی حَد جو محدُود کے عموم اور خصوص میں اس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالےٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا۔ الآیہ" کے بارے میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ "ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ" کا لفظ ان ہی لوگوں کو شامل ہے جو کہ واجبات کو ضائع کرنے والے اور حُرمات کے منتہک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں اور "مُقتصد" کا لفظ ان لوگوں کو شامل ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے ہیں اور حرام

باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور "اَلسَّابِقُ" کے معنی ہیں وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش قدمی) کی، پس اُس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکو کاریوں (نوافل عبادات وغیرہ) کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مُقْتَصِدْ لوگ اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ (داہنی جانب والے) ہیں اور اَلسَّابِقُوْنَ سبقت لے جانے والے کہ وہی مقرب بھی ہیں، پھر تابعین رحمہم اللہ میں سے ہر شخص اِس معنی کو عبادت کی کسی نہ کسی نوع کے ساتھ ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے "سَابِقْ" وہ ہے جو کہ اوّل وقت نماز ادا کرتا ہے، اور مُقْتَصِدْ وہ ہے جو وقتِ مقررہ کے درمیان میں نماز پڑھ لیتا ہے، اور ظَالِمٌ لِنَفْسِہٖ وہ شخص ہے جو کہ نمازِ عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک مُتَاخر کرتا ہے۔" یا کوئی یہ کہتا ہے کہ "سابق اُس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃِ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات وَصَدَقَاتْ بھی کرتا رہے۔ "مُقْتَصِدْ" وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے، اور "ظَالِم" مانعِ زکوٰۃ (زکوٰۃ نہ دینے والا) شخص ہے۔"

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوّع کے بارے میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوّعِ اسماء و صفات کے ہوتی ہیں اور کبھی مسمّیٰ کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف کی تفسیر میں بیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اختلافِ رائے ہے اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ مشترک ہونے کی وجہ سے دو باتوں کا محتمل ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ "قَسْوَرَۃ" کہ اس سے تیر انداز بھی مُراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی، اور "عَسْعَسَ" کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں، یا اس وجہ سے کہ وہ لفظ اصل میں تو "مُتَوَاطِی" ہوتا ہے لیکن اس سے دو نوعوں میں سے ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالےٰ "دَنٰی فَتَدَلّٰی۔ اَلْاٰیَۃ" میں جو ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح "وَالْفَجْرِ وَلَیَالٍ عَشْرٍ، وَالشَّفْعِ، وَالْوَتْرِ" کے الفاظ اور اُن کے مُشابہ دیگر الفاظ کہ اس طرح کے الفاظ میں کبھی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مُراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور کبھی یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو اور اس سے کبھی یہ معنی مُراد لئے گئے ہوں اور کبھی وہ دوسرے معنی۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مُشترک ہے اور اُس سے اُس کے دونوں معنوں کا مُراد لیا جانا جائز ہے اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ مُتَوَاطِی ہے لہٰذا جب اس کے مخصّص کے لئے کوئی مُوجب نہ ہو اس حالت میں عام ہو گا۔ لہٰذا اگر اس نوع میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صِنف میں شمار ہو سکے گی۔ اور سَلَفْ کے وہ

اقوال جن کی نسبت بعض علماء اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں، وہ اس طرح کے ہیں کہ انھوں نے معانی کی تعبیر قریبُ المعنیٰ لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے "تُبْسَلَ" کی تفسیر لفظ "تُحْبَسَ" کے ساتھ کی ہے، اور دوسرے نے اسی کی تفسیر میں "تُرْتَهَنَ" کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کی عِلّت یہ ہے کہ "تُحْبَسَ" اور "تُرْتَهَنَ" یہ دونوں لفظ باہم ایک دُوسرے کے قریب ہی قریب معنیٰ رکھتے ہیں۔ اور تفسیر میں اختلاف دو قسم کا ہوتا ہے: کوئی اختلاف تو وہ ہے کہ جس کا مُستند (مدار) صرف نقل ہوتی ہے اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔ اَب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم سے منقول ہوگا یا غیر معصُوم سے، اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو، یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے، عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہم کو اس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے، اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ اصحابِ کہف کے کتّے کی رنگت اور اس کے نام اور مذبُوح گائے کے اس بعض حصّہ کی تعیین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا، اور وہ اختلاف جو کہ حضرت نوح علیہ السّلام کی کشتی کی مقدار اور اس کی لکڑی کی تعیین، یا اس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا اور اسی طرح کی دوسری مختلف فیہ باتیں کہ ان امور کا علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے لہٰذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا، اور جو ایسا نہ ہو بلکہ ایسا ہو کہ کعبؓ اور وہبؓ جیسے اہلِ کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو، اُس کی تصدیق اور تکذیب نہ کرنا ہی اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا یہ قول ہے کہ "جب اہلِ کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں تو تم نہ تو اُن کی تصدیق کرو اور نہ تکذیب"۔ اور ایسے ہی جو قول کسی تابعیؒ سے نقل کیا گیا ہو اس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقّف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اس تابعی نے یہ قول اہلِ کتاب سے اخذ کیا ہے، لہٰذا جب تابعینؒ باہم مختلف ہوں تو اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر حجّت نہ ہوں گے جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضؓ سے نقل کیا گیا ہو اس کی طرف اس بات کی بہ نسبت، جسے تابعین سے نقل کیا گیا ہے نفس کو زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا ہے کہ صحابہ رضؓ کے بارے میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے سننے کا، یا اس شخص سے سُننے کا قوی احتمال ہے جس نے رسول اللہ صلّی اللہ

علیہ وسلم سے سُنا ہو، اور اُس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہؓ نے بہ نسبت تابعینؒ کے اہلِ کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس بات کے کہ صحابیؓ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وُثوق) کا اظہار بھی کیا ہے، یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہلِ کتاب سے اَخذ کیا ہوگا جب کہ صحابہ رضؓ کو اہلِ کتاب کی تصدیق سے منع بھی کر دیا گیا ہے، اور رہی وہ قسم جس کے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے، خدا تعالیٰ کا شکر ہے کہ وہ بہ کثرت موجود ہے اگرچہ امام احمدؒ نے اُس کے متعلق کہا ہے کہ "تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے، تفسیر، مَلاحِم، اور مَغازی۔" امام احمدؒ نے یہ اس لئے کہا ہے کہ اِن تینوں اُمور کے بارے میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں اُن میں بیشتر تعداد مُرسَل حدیثوں کی ہے، اور وہ تفسیر جو کہ استدلال سے معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل سے تو اُس میں صحابہ رضؓ، تابعین رحؒ اور تبع تابعین رحؒ کی تفسیر کے بعد دو نئی پیدا شُدہ جہتوں (وجہوں) سے غلطی کا پایا جانا زیادہ ممکن ہے، کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے اِنہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں، مثلاً عبدالرزاق، فریابی، وکیع، عبد، اسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں، ان میں قریب قریب ان دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے، اور وہ دونوں جہتیں حسب ذیل ہیں:

ایک وجہ یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جما لیا اور پھر اس کے بعد الفاظِ قرآن کو اُنہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دُوسری وجہ یہ ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے قرآن شریف کی تفسیر محض اُس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اِس بات کا خیال کئے ہوئے مُراد لے سکے کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلّم کرنے والا کون ہے اور اس کا نزُول کس پر ہوا ہے اور کون اس کا مخاطب ہے؟

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور علماء کی دوسری جماعت نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی ہے جس کو ایک عربی شخص اس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے مُراد لے سکتا ہے جو متکلّم اور سیاقِ کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے۔ اور اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف، اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب زیادہ جاتی ہے، تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زبان دان کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں

لغوی طور پر لفظ کو اس معنی پر محمول کرنے میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس میں اُن سے پہلے کے لوگوں سے سرزد ہوئی ہے اور اسی طرح پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ انھوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اسی طرح کی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی دوسری قسم کے لوگوں نے کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں۔ کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم و مُراد کو سلب کر لیتے ہیں جس پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے اور کبھی وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول کر دیتے ہیں جس پر نہ تو وہ لفظ دلالت کرتا ہے اور نہ وہ بات اس سے مُراد ہوتی ہے اور اِن دونوں امروں میں کبھی وہ معنیٰ باطل بھی ہوتے ہیں جن کی نفی یا اثبات کا انھوں نے ارادہ کیا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ جس معنی کی نفی یا اثبات چاہتے ہیں وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں ان کی غلطی صرف دلیل کے بارے میں ہوتی ہے نہ کہ مدلول کے بارے میں بھی۔ لہٰذا جن لوگو سے اہلِ بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں اُمور میں غلطی سرزد ہوئی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں، اور انھوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اس کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کی کوئی بات بھی کسی صحابی یا تابعی سے منقول نہیں، اور ان کا سلف کی تفسیر اور تاویل سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ انھوں نے اپنے اصولِ مذہب کے مطابق تفسیریں لکھی ہیں، جیسے عبدالرحمٰن بن کیسان الاصم، جبائی، عبدالجبار، رُمّانی اور زمخشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں ہیں۔ اور پھر اس قسم کے علماء میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر و شکر کی طرح مِلا دیتا ہے اور در پردہ یہ زہر اس میں شریک ہو جاتا ہے اور اکثر لوگ اس کو معلوم نہیں کر سکتے، جیسے کہ تفسیر کشّاف کا مصنّف ہے اور اسی طرح کے دوسرے لوگ ہیں یہاں تک کہ اہلِ سنّت میں بھی اُن کی باطل تفسیریں بہ کثرت رواج پا جاتی ہیں۔ ہاں ابنِ عطیّہ یا اس قسم کے دیگر علماء کی تفسیر سنّت کی بہت زیادہ متبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ ان سے منقول ہے جوں کا توں ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے (اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رُتبہ ہے) مگر ابنِ عطیّہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنھیں ابن جریرؒ نے سلفؒ سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ "محققین" کے اقوال ہیں

حالانکہ وہ "محققین" کے لفظ سے ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنھوں نے اپنے اصولوں کو اس قسم کے طریقوں سے ثابت کیا ہے کہ اسی جنس (قسم) کے طریقوں سے مُعتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول ثابت کئے ہیں۔ اگرچہ متکلّمین کی جماعت بہ نسبت مُعتزلہ کے طریقِ سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کا حق دیا جائے، اس لئے کہ اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی تابعین اور ائمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے اور اس کے بعد کسی گروہ نے بہ سبب ایک مذہب کے جس کے وہ معتقد ہو گئے ہیں اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی، اور ان کا یہ مذہب صحابہ رضہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔ غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذاہب اور تفسیر سے تجاوز کر کے اُن کے خلاف راستہ اختیار کیا وہ غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ رضہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے عالم تھے جیسے کہ وہ اس حق (کتاب و دین اسلام) کو بخوبی جانتے تھے، جس کے ساتھ اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔ اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کی ہے نہ کہ مدلول میں بھی، اُن کی مثال وہ بہت سے صوفی، واعظ اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معانی کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فِی نَفْسِہَا تو صحیح ہیں لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا، جیسے اکثر معانی السلمی نے کتابُ الحَقَائِق میں ذکر کئے ہیں۔ لہٰذا اگر ان معانی میں جن کو مذکورہ بالا علماء نے بیان کیا ہے کچھ باطل معانی بھی ہوئے تو اُن کے بیان کرنے والے لوگ قسم اوّل کے لوگوں میں داخل ہو گئے" اھ

یہاں تک امام ابن تیمیہؒ کا کلام ملخصًا بیان ہوا، اور یہ کلام بیحد نفیس ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البُرہان میں لکھا ہے کہ "تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن شریف میں غور کرنے والے شخص کے لئے بہ کثرت ماخذ پائے جاتے ہیں۔ از آں جملہ (مندرجۂ ذیل) چار ماخذ اصل الاُصول ہیں:

(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا۔ اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے۔ لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی لئے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ "تین قسم کی روایتیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے مغازی، مَلَاحِم اور تفسیر"۔ امام ممدوح کے اصحاب میں سے محققین نے کہا ہے کہ "اس قول سے امام صاحبؒ کی مُراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں ان اُمور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں

ورنہ یُوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ "ظُلْمٍ" کی تفسیر "شرک" کے ساتھ، "حِسَابًا یَسِیرًا" کی "عرض" کے ساتھ۔ اور قولہ تعالےٰ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ" میں لفظ "قُوَّةٍ" کی تفسیر "تیر اندازی" کے ساتھ بہ صحت مروی ہے"۔

مَیں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہیں اور انشاء اللہ میں اسی کتاب کے آخر میں اُن سب روایتوں کو بھی بیان کروں گا۔

(۲) صحابی رضؓ کے قول سے اخذ کرنا کیونکہ اس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اس روایت کے ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہو، جیسا کہ حاکم نے اپنی مُستدرک میں کہا ہے۔ اور ابو الخطاب حنبلی نے کہا ہے کہ "جب ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجّت نہیں ہے تو اس سے احتمال ہوتا ہے کہ اس کی طرف رجوع نہ کرنا چاہیئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابی رضؓ سے اخذ کرنا چاہیئے کیونکہ صحابی کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے"۔

مَیں کہتا ہوں کہ "حاکم نے جو بات کہی ہے اس سے ابن الصلاح وغیرہ متاخرین نے اس لئے اختلاف کیا ہے کہ صحابی رضؓ کے قول سے اَخذ کرنا اسی امر میں مخصوص ہے جس میں سببِ نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کا بیان ہو کہ اُس میں رائے کو کچھ دخل ہی نہیں ہو سکتا ہے اور پھر میں نے خود حاکم کو بھی "علومِ حدیث" کے بیان میں اِسی بات کی تصریح کرتے ہوئے پایا ہے چنانچہ حاکم کا بیان ہے کہ "موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہ رضؓ کی تفسیر بھی ہے۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ صحابی رضؓ کی تفسیر مُسند ہے تو وہ اس بات کو انہی امور اور روایتوں کے بارے میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے"۔

دیکھو اِس جگہ حاکم نے تخصیص کردی ہے لیکن "مُستدرک" میں اس کی تعمیم کی تھی لہٰذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہیئے۔ واللہ اعلم۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ "قولِ تابعی کی جانب رجوع کرنے کے متعلق امام احمد رحؒ سے دو روایتیں آئی ہیں مگر ابن عقیل نے قولِ تابعی کی جانب رجوع نہ کرنے کو پسند کیا ہے اور انھوں نے اُس قول کو شعبہ سے نقل کیا ہے۔ لیکن مفسّرین کا عمل اِس کے برعکس ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتابوں میں تابعین کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعین نے ان اقوال میں سے بیشتر

باتوں کی تعلیم صحابہ رضؓ ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ روایتیں بھی نقل کی جاتی ہیں جن کو سُن کرنا سمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے اور انھیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعینؒ میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو کہ اس کے نزدیک ظاہر تر اور سائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے اور کبھی یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے ایک شئے کی خبر اُ کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ پیش کی ہوتی ہے۔ حالانکہ ان سب خبروں کا مرجع ایک ہی ہوتا ہے لیکن اگر ایسے موقع پر سب اقوال کو تطبیق دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے آخری قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اس سے نقل ہونے میں سنداً یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا اور امام احمد رح نے بھی کئی جگہ اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے۔ لیکن فضل بن زیاد نے امام احمد رح ہی سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انھوں نے کہا "مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی"۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ امام احمد رح کے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ہے کہ "قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لُغت جائز ہونے میں امام احمد سے دو روایتیں آئی ہیں" اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس بارے میں کراہت کا احتمال اس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اس کے ظاہر سے ایسے معنی کی طرف لے جائے گا جو اُس کی ذات سے خارج اور محتمل ہیں، اور بہت تھوڑا کلامِ عرب ان پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معنی بجز شعر یا اسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شئے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے ان معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔

بیہقی نے "شعب الایمان" میں مالک رح سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغتِ عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو میں اس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونۂ عبرت بناؤں گا"۔

(۴) وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضیٰ سے اور شریعت سے ماخوذ رائے سے کی جائے، اور

یہی تفسیر ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضؓ کے لئے دُعا کی تھی کہ " اَللّٰھُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ وَعَلِّمْهُ التَّاْوِيْلَ " (یعنی بارِ الٰہا تو اس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر)، اور اسی امر کو علی رضؓ نے اپنے قول " اِلَّا فَهْمًا يُّؤْتَاهُ الرَّجُلُ فِي الْقُرْآنِ[1] " سے مُراد لیا ہے اور اسی سبب سے صحابہ رضؓ نے آیت کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اس کے فکر کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ مگر قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے " وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ[2] " اور ارشاد ہے " وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ[3] " نیز فرمایا ہے " لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ[4] " کہ یہاں پر بیان کی نسبت رسول اللہؐ کی جانب کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ " جس شخص نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی خواہ درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی "۔ اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ " جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہیئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ تیار کر لے "۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

بیہقیؒ نے پہلی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ " اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو (اصل بات کا علم خدا تعالیٰ کو ہے لیکن) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے " رائے " سے وُہی رائے مُراد لی ہے جو کہ بغیر کسی دلیل کے کہی جائے، ورنہ وہ رائے جس کی تائید و توثیق کوئی واضح دلیل کر دے اس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے "۔

اِسی راوی نے کتاب المَدْخَل میں کہا ہے کہ " یہ حدیث محلِ نظر ہے، اور اگر یہ صحیح ہو تو (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ) اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے " فَقَدْ اَخْطَاَ الطَّرِيْقَ[5] " مراد لیا ہے کیونکہ تفسیرِ قرآن کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے لفظوں کی تعبیر کرنے میں اہلِ لغت کی طرف رجوع کیا

---

[1] مگر وہ سمجھ جو کہ کسی آدمی کو قرآن کے بارے میں ملی ہو۔ ۱۲

[2] جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اُس کے پیچھے نہ پڑو ۱۲ (مصحح)

[3] (اور یہ بھی منع ہے) کہ تم اللہ تعالیٰ کی بابت ایسی بات کہو جس کا تمہیں علم نہ ہو۔ ۱۲

[4] ترجمہ: " تاکہ تو لوگوں کے سامنے اس کو کھول کر بیان کر دے جو ان کی طرف نازل ہوا ہے "۔ ۱۲

[5] ترجمہ: " اُس نے غلط راستہ یا غلط طریقہ اختیار کیا "۔

جائے، اور اس کے ناسخ ومنسوخ، سببِ نزول اور محتاجِ بیان اُمور کی معرفت حاصل کرنے کے لئے اُن صحابہ رضؓ کے اقوال کی طرف رُجوع کیا جائے جو کہ قرآن کے نزول کے وقت موجود تھے اور جنھوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کا بیان اور تفسیر ہوسکتی ہیں اور اس بارے میں اللہ تعالےٰ نے خود ہی فرمایا ہے "وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ"[۵۱] پس جس چیز کا بیان صاحبِ شرع سے منقول ہے اس کے بارے میں آپ کے بعد والوں کو فکر اور غور کی زحمت نہیں دی گئی ہے البتہ جس امر کا بیان شارع ؑ سے ثابت نہیں ہوا ہے اس کے بارے میں اب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد والے اہلِ علم کا غور وفکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تاکہ وہ آنحضرت ؐ کی بیان کردہ باتوں سے آپ کی بیان ناکردہ باتوں پر استدلال کریں۔ اِس حدیث کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ "جو شخص علم کے اصول وفروع کی معرفت حاصل کئے بغیر قرآن شریف کے متعلق محض اپنی رائے سے کوئی بات کہے اور اس کی یہ بات (اتفاقاً) صحیح تفسیر کے موافق بھی ہو جائے تو بھی اس کی یہ موافقت ناپسندیدہ ہوگی، کیونکہ یہ موافقت بے سمجھے بُوجھے پیدا ہوگئی ہے۔"

ماوردی نے کہا ہے کہ "بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اِس حدیث کو اس کے ظاہری پر محمول کیا ہے اور اگرچہ شواہد اُن کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اُن کے قول کے شواہد کے معارض بھی نہ ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز رہے ہیں، لیکن یہ فعل ہمارے اس تَعَبُّد (عبادت گزاری) سے ایک طرح کا تجاوز ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور وفکر کریں اور اس سے احکام کا استنباط کریں، جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ"[۵۲] اور اگر یہ بات جس کو مذکورہ بالا پرہیزگار لوگوں نے اختیار کیا ہے واقعی صحیح ہو تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ استنباط کے ذریعہ سے کوئی شئے معلوم ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث مذکور صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ "جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارے میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے تو خواہ وہ حق بات کو پالے مگر وہ ہے

۵۱ ترجمہ: "اور ہم نے تیری طرف یہ ذکر (کتاب) نازل کی ہے تاکہ جو کچھ ان لوگوں کی طرف نازل ہوا ہے اُسے تو کھول کر بیان کردے اور تاکہ وہ خود بھی غور وفکر کریں۔" ۱۲

۵۲ "تو ان میں سے تحقیق (استنباط) کرنے والے اس کی تحقیق کرلیتے۔" ۱۲

غلط راستہ پر چلنے والا، اور اُس کا صحیح راستہ پر ہونا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اِس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں۔

حدیث شریف میں آیا ہے کہ "اَلْقُرْاٰنُ ذَلُوْلٌ ذُوْ وُجُوْہٍ فَاحْمِلُوْہُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْھِہٖ" (یعنی قرآن بہت ہی رام ہوجانے والی چیز ہے، اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہٰذا تم اُسے اُس کی بہترین وجہ پر محمول کرو) اِس حدیث کی روایت ابونعیم وغیرہ نے ابن عبّاس رض کی حدیث سے کی ہے۔ اِس حدیث میں قولہ "ذَلُوْلٌ" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے: ایک[1] یہ کہ وہ قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مُطیع (رام و فرماں بردار) ہے کہ اُن کی زبانیں اسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہیں، اور دوم[2] یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کو واضح کرتا ہے یہاں تک کہ اُن معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ "ذُوْ وُجُوْہٍ" بھی دو[2] معنوں کا محتمل ہے: ایک یہ کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سی وجہوں کے محتمل ہوتے ہیں اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک میں اَوامِر و نَوَاہی، ترغیب و ترہیب اور تحریم کی قسم سے بہ کثرت وجوہ موجود ہیں۔ اور نیز قول "فَاحْمِلُوْہُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْھِہٖ" بھی دو[2] معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک[1] معنی اس کو اس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں، اور دوسرے[2] یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ عزیمتیں[1] بغیر رُخصتوں کے ہیں، اور عفو[2] بلا انتقام کے ہے اور اس بات میں کتابُ اللہ سے استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔" اھ

ابواللّیث نے کہا ہے کہ "ممانعت صرف متشابہ قرآن (کی تفسیر) میں (رائے استعمال کرنے کی بابت) ہے، نہ کہ تمام قرآن میں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے لہٰذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجّتِ بالغہ (دلیلِ غالب) نہ ہوتا۔ پس جب کہ قرآن ایسا یعنی واجبُ التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغاتِ عرب اور اسبابِ نزول کو جانتا ہو

---

[1] ہر حکم کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک تشدید کا اور دوسرا تخفیف کا۔ ان میں سے پہلا عزیمت کہلاتا ہے اور دوسرا رُخصت، مثلاً مجبوری کی حالت میں کُفریہ کلمات کہنے کی اجازت اور رخصت ہے، لیکن ایسے مواقع پر کُفریہ کلمات زبان سے نہ نکالنا "عزیمت" کہلاتا ہے اور حالتِ اضطرار میں مُردار نہ کھانا بھی عزیمت ہے۔ ۱۲ (مصحح)

[2] درگزر اور آسانی ۱۲

اس کی تفسیر کرنا روا ہے، لیکن جس کو وجوہِ لغت کی معرفت حاصل نہ ہو اس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اس نے دوسروں سے سُنا ہو، اور اس کی یہ تفسیر بر سبیلِ نقل و حکایت ہوگی نہ کہ عَلٰی وَجْہِ التَّفْسِیْر۔ اور اگر اس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت سے کسی حکم یا دلیلِ حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ اُس آیت کے بارے میں کوئی چیز سُنے بغیر یہ کہے کہ اس سے یوں مُراد ہے تو یہ بات جائز نہ ہوگی اور اسی بات کی اس حدیث میں ممانعت آئی ہے۔"

ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ "اِس کو بعض اہلِ علم نے اِس بات پر محمول کیا ہے کہ "رَأی" سے "ھَوَای" (بیجا نفسانی خواہش) مُراد ہے، اس لئے جو شخص قرآن کی تفسیر میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے علمائے سلف سے اَخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ دُرست بات بھی کہے تو بھی وہ غلطی ہی کرے گا، کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل اُسے معلوم نہیں، اور نہ اُس کے بارے میں اہلِ اثر (حدیث) اور اربابِ نقل و روایت کے مذاہب سے اُس کو کوئی واقفیت بہم پہنچی ہے۔"

ابن الانباری نے دوسری حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ "اِس کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ جو شخص مشکلِ[1] قرآن کے باب میں ایسی بات کہے گا جس کا سراغ صحابہ رضؓ اور تابعین رحؒ کے مذاہب میں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضبِ الٰہی میں مُبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اور دوسرے معنی جو صحیح تر ہیں، وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارے میں کوئی بات اس کے علاوہ کہی تو چاہیئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ لے۔"

بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے کہ "تاوِیل اِس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو، آیت اُس معنی کا احتمال رکھتی ہو علاوہ وہ معنیٰ استنباط کے طریق سے کتاب اور سنّت کے مخالف نہ ہوں، اور تفسیر کے علماء (مفسرین) کے لئے مَحْظُور (ممنوع و ناقابلِ رسائی) نہ ہوں، مثلاً قولہ تعالٰی "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا"[2] کہ اس کے بارے میں مختلف اقوال آئے ہیں، کسی نے "شَبَابًا وَّ شُیُوْخًا" (جوان اور بوڑھے) کہا ہے، کوئی "اَغْنِیَاءَ وَ فُقَرَاءَ" (دولت مند لوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے، کوئی

[1] مشکل کے معنی جس میں اشکال پیدا ہو ۱۲ (مصحح)

[2] ترجمہ: "تم سبکبار ہو یا گراں بار (جہاد کے لئے) نکل پڑو" ۱۲ (مصحح)

"عُرُبًا وَّ مُتَأَهِّلِيْنَ" (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا ہے اور کوئی "نَشَاطًا وَّ غَيْرَ نَشَاطٍ" (چست اور سست) اور کوئی "اَصِحَّاءَ وَ مَرْضٰى" (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہاں یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت بھی اِن کی محتمل ہے۔ لیکن وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع و محظور ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً روافض کی تاویل، قولہ تعالیٰ "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ"[1] کی بابت کہ اس سے علی رضؓ اور فاطمہ رضؓ مُراد ہیں، اور قولہ تعالےٰ "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ"[2] سے حسن رضؓ اور حسین رضؓ مُراد ہیں"۔

ایک اور عالم کا قول ہے کہ "اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیرِ قرآن میں غور و خوض کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اِس کی بابت بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ "گو ایک شخص عالِم، ادیب (زباندان)، دلائل اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہو تاہم اُس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصّہ کی تفسیر کرے اور اس کو بجز اِس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر اکتفاء کرے"۔

لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ "جو شخص اُن علوم کا جامع و ماہر ہو جن کی حاجت مفسّر کو ہوتی ہے اُسے تفسیرِ قرآن کی اجازت ہے۔ اور وہ مندرجۂ ذیل پندرہ علوم ہیں:

(۱) عِلمِ لغت۔ کیونکہ مفرداتِ الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات باعتبارِ وضع اِسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد رح نے کہا ہے کہ "کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ اللہ تعالےٰ اور روزِ قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارے میں کچھ کلام کرے"۔ امام مالک رح کا قول اِس بارے میں پہلے ہی بیان ہو چکا ہے نیز مفسِّر کے لئے تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں، اِس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوتا ہے اور اس کو ایک ہی معنی معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اس سے مُراد دوسرے معنی ہوتے ہیں۔

(۲) عِلمِ نحو۔ اس کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ معانی کا تغیّر اور اختلاف، اعراب کے

---

[1] ترجمہ: "اس نے دو دریا رواں کئے جو آپس میں ملتے ہیں" ۱۲

[2] ترجمہ: "ان دونوں (دریاؤں) میں سے موتی اور مُونگے نکلتے ہیں" ۱۲

اختلاف سے وابستہ ہے، لہٰذا اس کا اعتبار کئے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

ابو عبیدؒ نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کی بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان سے الفاظ کو ٹھیک طور سے ادا کرنے اور عبارتِ قرآن کو درست طور سے پڑھنے کی غرض سے عربی زبان کی تعلیم حاصل کرتا ہو؟ تو حسنؒ نے جواب دیا "اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے، کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے وہ اس کے وجہِ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے"۔

(۳) علم صرف۔ اس سے لفظوں کی بنا اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ابن فارسؒ نے کہا ہے کہ "جس شخص سے تصریف کا علم فوت ہو گیا اس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی، کیونکہ مثلاً "وجدا" ایک مُبہم کلمہ ہے تو جب ہم اس کی گردان کریں گے وہ اپنے مصدروں کے ذریعہ سے واضح ہو جائے گا"۔

زمخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ "اِمَام" اُمّ کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کے نام نہ لئے جائیں گے، تو یہ ایک بالکل نرالی تفسیر ہے، اور اِس غلطی کا سبب درحقیقت اس مفسّر کی علمِ تصریف سے لاعلمی وجہالت ہے، کیونکہ از روئے تصریف "اُمّ" کی جمع "امام" کے وزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علمِ اشتقاق۔ کیونکہ اگر اسم کا اشتقاق دو مختلف مادّوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادّوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسے "مَسیح" کہ معلوم نہیں آیا وہ "سیاحت" سے نکلا ہے یا "مَسح" سے۔

(۵ و ۶ و ۷) معانی، بیان اور بدیع کے علوم: اس لئے کہ علمِ معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کی افادیت کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے۔ علمِ بیان سے تراکیبِ کلام کے خواص کی معرفت اُن کے وضوحِ دلالت اور خفائے دلالت میں مختلف ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور علمِ بدیع وجوہِ تحسینِ کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور یہی تینوں علوم علومِ بلاغت کہلاتے ہیں۔ اور مفسّر کے لئے یہ تینوں علوم بڑے رُکن ہیں کیوں کہ اُس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مُراعاۃ ضروری چیز ہے اور وہ مقتضیٰ صرف انہی علوم کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔

سکاکی کا قول ہے "معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا اِدراک تو ہوتا ہے

لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزنِ شعر کی دُرستی سمجھ میں تو آتی ہے اور اِدراک میں بھی آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار سے قاصر ہوتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک تو ہوتا ہے مگر زبان اس کا وصف بیان کرنے سے عاجز ہے، اور غیر سلیمُ الفطرت لوگو کے واسطے علومِ معانی و بیان کی مشق بہم پہنچائے بغیر کوئی طریقہ اعجازِ قرآن معلوم کرنے کا نہیں ہے۔"

ابنِ الحدید کا بیان ہے "جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور اَفصح (فصیح تر) اور رَشیق (نفیس) اور اَرشق کا پہچان لینا ایک ایسا اَمر ہے جس کا اِدراک بجز ذوقِ سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اور اُس پر دلالت کا ہونا غیر ممکن ہے، بلکہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے دو حسین و جمیل لڑکیاں ہوں کہ ان میں سے ایک کا حُلیہ یہ ہو کہ سُرخ و سفید نازک گلاب کی پنکھڑی سے مُشابہ رَنگت، پتلے پتلے ہونٹ، دانتوں کی آب و تاب کا یہ عالم ہو کہ گویا آبدار موتیوں کی ایک لڑی ہے، آنکھیں ایسی کہ بغیر سُرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سُرمگیں معلوم ہوں، نرم و نازک ہموار رُخسارے، سُتواں ناک اور بوٹا سا قد، اور دوسری نازنین اس سے انہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دِلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اُس پہلی پری چہرہ کے زیادہ بُھاتی اور پسند آتی ہے، اور گو اُس کی اِس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق و مشاہدے سے اس کا احساس و ادراک ہوتا ہے اور اُس کی کوئی علّت قرار نہیں دی جا سکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے، البتہ کلام اور شکل و صورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حُسن اور ان کی ملاحت اور ان میں سے ایک کی دوسرے پر فضیلت ہر ایسے شخص کے ادراک میں آسکتی ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہر ایسا شخص جو علومِ نحو، لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے، وہ ذَوق بھی رکھتا ہو اور وہ ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، بلکہ اہلِ ذوق وہی لوگ ہوتے ہیں جنھوں نے علمِ بیان کے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہو اور مضمون نگاری، انشا پردازی، تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہو، چنانچہ اُن کو اِن چیزوں کی درایت و مہارت اور پورا پورا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور ایک کلام کو دوسرے پر فضیلت دینے میں رُجوع کرنا لائق اور مناسب ہے۔"

زمخشری کا بیان ہے " اللہ تعالیٰ کی روشن کتاب اور اس کے معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظمِ کلام کو اُس کے حُسن پر، بلاغت کو اپنے کمال پر اور جس چیز پر تحدی (چیلنج) واقع ہوئی ہے اس کو جرح وقدح کر سکنے والی بات سے محفوظ رکھنے کا لحاظ رکھے۔"

ایک اور عالم کا قول ہے کہ "اس فن کا بھی اس کے تمام انواع واقسام کے جاننا ہی تفسیر کا رُکنِ رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب بھی اِس سے معلوم ہوتے ہیں اور یہی فن فصاحت کی جان اور بلاغت کی رُوح ہے۔"

(۸) علمِ قرارت۔ اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرآتوں ہی کے ذریعہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے۔

(۹) علمِ اُصولِ دین۔ یہ اس وجہ سے ضروری ہے کہ قرآنِ کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں اللہ تعالیٰ کے لئے جائز نہیں، لہٰذا اصولی شخص (علمِ اصولِ دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مُستحیل (محال) واجب اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔"

(۱۰) علمِ اصول فقہ۔ اس لئے کہ اسی علم کے ذریعہ سے احکام اور استنباط پر دلیلیں قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) اَسْبابِ نزُول اور قصص کا علم۔ اس واسطے کہ سببِ نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوتے ہیں جن کے بارے میں وہ آیت نازل ہوئی ہے۔

(۱۲) علمِ ناسخ ومنسوخ: تاکہ محکم آیات کو اس کے ماسوا سے الگ کیا جاسکے۔

(۱۳) علمِ فقہ۔

(۱۴) اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مُجمل و مُبہم کی مبیّن ہیں۔

(۱۵) علمِ وہبی (یا علم لدُنّی)، یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالمِ باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"[۱] سے اِسی اَمر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے " قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مُستنبط

---

[۱] جو شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بنا دیتا ہے۔ ۱۲

ہوتی ہیں ایک دریائے ناپیدا کنار کے مانند ہیں۔ پس یہ علوم جو کہ مفسّر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کئے مفسّر نہیں ہو سکتا اور جو شخص بغیر ان علوم کو حاصل کئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرّائے کا مرتکب ہوگا جس کی بابت ممانعت آئی ہے، لیکن جب ان علوم کو حاصل کر کے پھر تفسیر کرنے کا قصد کرے گا تو مفسّر بالرائے نہ ہوگا جس سے کہ منع کیا گیا ہے اور صحابہؓ اور تابعین رح علومِ عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلّی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے اُن کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے۔"

مَیں کہتا ہوں "شاید تم علمِ وہبی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں، مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ گمان باطل ہے اور علمِ وہبی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کو استعمال کیا جائے جو کہ حصولِ علمِ موہبت (علمِ لدنی) کے موجب ہوتے ہیں۔ یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔"

کتابُ البُرہان میں مذکور ہے، "معلوم ہونا چاہیئے کہ غور کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معانیٔ وحی کا فہم حاصل نہیں ہوتا اور اُس پر اسرارِ وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے دل میں کوئی بدعت یا غرور یا بیجا خواہش یا دُنیا کی اُلفت سمائی رہتی ہے یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہتا ہے، یا غیر متحقق بالایمان[1] ہوتا ہے یا اس کا پایۂ تحقیق کمزور ہوتا ہے، یا وہ کسی ایسے مفسّر کے قول پر اعتماد کرتا ہے جو بے علم ہے، یا وہ اپنی عقل کی رسائی کو مدار سمجھتا ہے اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہے۔"

مَیں کہتا ہوں کہ "قولہ تعالے "سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیَاتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ"[2] بھی اسی معنی میں آیا ہے۔ سُفیان بن عُیَینہ نے اس کے متعلق کہا ہے "اللہ پاک (اس آیت میں) فرماتا ہے کہ مَیں اُن لوگوں سے قرآن کی فہم چھین لیتا ہوں۔" (یعنی آیات سے پھیرنے کا مطلب ہی آیات کی فہم سے محروم کر دینا) اس قول کو ابن ابی حاتم رح نے روایت کیا ہے۔"

---

[1] جس کا ایمان مشکوک و مشتبہ ہو۔

[2] ترجمہ: "جو لوگ زمین میں ناحق تکبّر و غرور کرتے ہیں ان کو اپنی آیتوں سے پھیر دوں گا۔"

ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر حضرت ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "تفسیر کی چار وجہیں ہیں: ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہلِ عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔ دوسری وہ تفسیر ہے جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کسی شخص کو معذور قرار نہیں دیا جاتا۔ تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں، اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اس کا علم حاصل نہیں ہوتا۔

پھر مذکورہ بالا راوی نے اِسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ "قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے: حلال اور حرام کہ اس کی لاعلمی سے کوئی شخص معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ وہ تفسیر جس کو اہلِ عرب بیان کرتے ہیں۔ وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں۔ اور متشابہ جس کو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور ماسوا اللہ تعالیٰ جو شخص اس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے"۔

زرکشی نے البُرہان میں ابن عبّاس رضؓ کے اس قول کے متعلق لکھا ہے کہ "یہ ایک صحیح تقسیم ہے، اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہلِ عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس کے متعلّق ان کی زبان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور وہ بات لُغت اور اعراب ہے۔ لُغت اِس طرح کہ مفسّر کے لئے قرآن کے معانی اور اس کے اِسموں کے مُسمّیات کی معرفت ضروری ہے۔ اور یہ بات قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظِ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے صرف عمل ہی کو واجب کرتی ہے اور علم کی مقتضی نہ ہو تو اس کے متعلق ایک دو خبریں ہی کافی ہوں گی اور ایک دو بیتوں ہی کے ذریعہ اس کا استشہاد و استدلال مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ اَمر علم کو واجب کرتا ہو تو پھر اس کے متعلّق ایک دو خبریں یا ایک دو بیتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا۔ بلکہ اس لفظ کے استفاضہ مفصّل بیان کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اس کے شواہد اشعار میں سے بہ کثرت پیش کرنے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کو محیط ہو تو اُس کا سیکھنا مفسّر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسّر کی رسائی معرفتِ حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کو محیط نہ ہو تو صرف قاری ہی پر اس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفّظ کی غلطی سے محفوظ رہے اور مفسّر پر اُس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب معلوم نہ ہو تو بغیر اُس کے بھی مفسّر کو مقصود تک رسائی ہو ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں سمجھا جائے گا اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے

متضمن نصوص ہی سے ذہن اُس کے معنی کو جلدی سے سمجھ سکتا ہے اور ہر ایسا لفظ جو کہ اس طرح کے صاف معنی کا فائدہ دے کہ بلاشبہ وہی معنیٰ اللہ تعالےٰ کی مُراد معلوم ہوں تو اِس قسم کی تاویل میں التباس پیش نہیں آتا اِس لئے کہ قولہ تعالےٰ " فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ " سے ہر ایک شخص توحید کے معنی صاف سمجھ لیتا ہے اور اِس بات کا ضرور ادراک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں اللہ تعالےٰ کا کوئی اور شریک نہیں، اگرچہ وہ اِس بات کو نہ جانتا ہو کہ لُغت (زبان) میں حرفِ "لَا" نفی کے واسطے اور حرفِ "اِلّا" اثبات کے لئے موضوع ہے اور یہ کہ اس کلمہ کا مقتضیٰ حصر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ " اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ " یا اسی کے مانند دیگر کلمات میں مذکورہ حکم کی فرماں برداری اور بجا آوری طلب کی گئی ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ اِفْعَلْ کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے لہٰذا جو باتیں اِس قسم سے ہوں تو ان کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا عذر پیش کرنے سے کوئی شخص معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ معانی ہر آدمی کو بداہتہً معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم اللہ تعالےٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہوتا وہ اُمورِ غیب کے قائم مقام ہیں، جیسے قیامِ قیامت، تفسیرِ رُوح اور حُروفِ مقطعہ کی متضمن آیتیں۔ اور اہلِ حق کے نزدیک متشابہ آیات، کہ ان کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی سے آگاہ ہونے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کی کسی نَص یا حدیث کی نقل صریح سے وہ معنیٰ توقیفی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا اُمّت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے معلوم ہوئے ہوں اور وہ معنی جن کو علماء جانتے ہیں اور اُن کا مرجع انہی علماء کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط، مجمل کے بیان اور عموم کی تخصیص کا نام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو ۲ دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارے میں علماء کے سوا اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارے میں تنہا رائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو بھی ضروری سمجھیں۔ پس اگر لفظ کے ۲ دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مُراد ہونے پر کوئی دلیل موجود ہو تو وہ لفظ ظاہر معنیٰ پر محمُول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں معنیٰ ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لُغوی یا عُرفی حقیقت ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقت، تو ایسے موقع کا لفظ کا شرعی حقیقت پر محمول کرنا اَولےٰ ہوتا

ہے۔ لیکن جب کہ دلیل لغوی حقیقت کے مُراد لینے پر دلالت کرے تو اسی پر محمول کریں گے جیسے کہ قولہ تعالےٰ " وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ " میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنیٰ میں حقیقتِ عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقتِ لغوی تو اُس کو عُرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے اور اگر وہ دونوں معنیٰ حقیقت ہونے میں بھی مشترک ہی ہوں تو جب ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی ہو، تو ایک ہی لفظ سے ان دونوں کا مُراد لیا جانا ممکن نہ ہوگا، جیسے کہ لفظ " قرء " طُہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہے، تو اُس وقت ان دونوں معنی میں سے معنی مُراد پر دلالت کرنے والی علامتوں کی وجہ سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وُہی اس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شئے ظاہر ہی نہ ہو تو اس صُورت میں آیا مجتہد اور مفسّر کو ہر دو معنی میں سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول کرنے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مُراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اِس کی بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے منافی (متضاد) نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کو محمول کرنا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہے مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مُراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کلام کرے گا، اس کی گفتگو ان مذکورہ سابق چار وجہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسّر زبانِ عرب کی معرفت میں تبحّر کا محتاج ہے۔

(۲) لفظ محتمل کا اس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول کرنا، اِس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیّت اور لغت تبحّر کا حاصل ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے ان باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حُدود (تعریفیں)، اَمر اور نہی کے صیغے اور خبر، مجمل، مبیّن، عموم، خصوص، مطلق، مُقیّد، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اور فروع کے باب سے اُن باتوں کا جاننا ضروری ہے جن کے ذریعہ سے استنباط کا اِدراک کیا جاتا ہے۔ مفسّر کے لئے کم سے کم یہ باتیں ضروری ہیں اور پھر اُن کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسّر (جو اپنی رائے

سے تفسیر کرتا ہو) خطرے سے بَری نہیں ہوتا۔ اِس لئے اُس پر لازم ہے کہ یُوں کہے "یہ لفظ اِس طرح کا احتمال رکھتا ہے۔" اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اس کے اجتہاد کی رسائی اسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ اس کے باوجود کہ اس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کرلے۔

ابن النقیبؒ نے کہا ہے کہ "تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں:

اوّل یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو، جن کی واقفیت کے بعد تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔

دوم یہ کہ اس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔

سوم یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو کیونکہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اس کا تابع رکھا جائے گا اور جس طریقہ سے بھی ممکن ہوگا تفسیر اُس کے خلاف نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ طریقہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔

چہارم یہ کہ بلاکسی دلیل کے قطعی طور پر یہ تفسیر کردے کہ اللہ تعالےٰ کی یہ مُراد ہے۔

پنجُم یہ کہ اپنی پسند اور بیجا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔

پھر ابن النقیبؒ نے اس کے بعد کہا ہے "اور معلوم رہے کہ قرآنِ کریم کے علوم تین قسم کے ہیں۔

اوّل ایسا علم ہے جس پر اللہ پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع نہیں کیا ہے، اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگارِ عالم نے خود اپنی ذات پاک کے لئے مخصوص کرلیا ہے اور وہ اُس کی کتاب کے اسرار و علوم ہیں جس طرح اُس کے کُنہہ ذات کی، اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ ان اُمور کو خود اللہ تعالےٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو بِوَجْہٍ مِّنَ الْوُجُوْہِ بھی ان کے بارے میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں۔

دوم وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں اور اللہ تعالےٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کو مطّلع کیا ہے اور اِس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اس شخص کو جسے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی ہو۔ ابن النقیبؒ نے کہا ہے کہ "سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں" بعض کہتے ہیں کہ "نہیں وہ قسم اول میں سے ہیں"۔

سوم وہ علوم ہیں جن کو اللہ تعالےٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان امور کی عام طور سے تعلیم دینے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معنی جلی (ظاہر) ہوں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ ان میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارے میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریقہ پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا، اور وہ اسباب نزول ہیں، اور ناسخ و منسوخ، قرائیں، لغات، گزشتہ قوموں کے قصص، آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر و نشر اور معاد کے امور ہیں اور بعض ان میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طرق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں:۔

ایک قسم ان میں سے ایسی ہے کہ علماء کا اس کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفاتِ باری تعالےٰ کے بارے میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ اصول و فروع اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا مبنیٰ قیاسات (قاعدوں) پر ہے اور اسی طرح فنونِ بلاغت اور مواعظ، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی، کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج ان لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اس کی اہلیت رکھتے ہیں" یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیبؒ کا بیان ختم ہو گیا۔

ابو حیان نے کہا ہے "ہمارے بعض معاصرین کا خیال ہے کہ علمِ تفسیر، ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے میں مجاہد، طاؤس، عکرمہ اور ان ہی جیسی دیگر بزرگ ہستیوں کے مستند اقوال کا محتاج ہے، اور کہ آیات کا سمجھنا اسی بات پر موقوف ہے" ابو حیان نے کہا ہے۔ "اور حالانکہ ایسا ہرگز نہیں ہے"۔

زرکشی نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ "حق تو یہ ہے کہ علمِ تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہیں، مثلاً سببِ نزول، نسخ، تعیین مبہم اور تبیین مجمل لیکن چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں۔ اور ان کی تحصیل میں

صرف مُعتبر وجہ پر اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوتا ہے اور بہت سے علماء نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں فرق کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہو، تاکہ منقول کے بارے میں اعتماد نقل پر اور مستنبط کے بارے میں غور و فکر پر اعتماد کیا جاسکے۔"

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس کی تفسیر منقول کے ساتھ آئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر منقول کے ساتھ نہیں آئی۔ جس حصّہ قرآن کی تفسیر بذریعۂ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اس نقل کا تعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے یا صحابہ رضؓ سے اور یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اوّل یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی، اور دوسری قسم میں صحابی رضؓ کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے اگر صحابی نے قرآن شریف کی تفسیر مِن حَیثُ اللُّغۃ کی ہوگی تو وہ اہلِ زبان لوگ ہیں اس واسطے اس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا، یا صحابی رضؓ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرائن کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہؓ کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض واقع ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن اقوال میں تطابق پیدا کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع و تطبیق ممکن ہے تو اُن میں تطبیق کرلیں گے، لیکن جب یہ بات دشوار ہو تو اُن میں سے ابن عبّاس رضؓ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عبّاس کو تفسیر قرآن شریف کے بارے میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا "اَللّٰھُمَّ عَلِّمْہُ التَّاوِیْلَ" (یعنی بارِ الٰہا! تو اُس کو تاویل کا علم عطا فرما)۔

امام شافعی رحؒ نے فرائض (تقسیمِ ترکہ کے مسائل) کے مسائل کے بارے میں حضرت زید رضؓ کا قول مُرجّح قرار دیا ہے جس کا سبب حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "اَفْرَضُھُمْ زَیْدٌ" ہے، (یعنی زید تم میں سب سے بڑھ کر فرائض (ترکہ کے مسائل) جاننے والا ہے۔ اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین رحؒ سے آئی ہیں تو ان کے بارے میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب کیا جائے گا۔ اور وہ حصّۂ قرآن جس کے بارے میں کوئی نقل (اثر و حدیث) ہی نہیں آئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اُس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لُغتِ عرب کے مفرد لفظوں کی طرف اُن کے مدلولات کی جانب اور ان کے سیاقِ کلام کے استعمال پر غور و فکر کرنا ہے اور اس بات کا لحاظ علّامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفرداتُ القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے چنانچہ انہوں

نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہلِ زبان پر بھی ایک زائد قید ذکر کی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضی ہے۔" اھ

مَیں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مُسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صحابہ رضؓ کی بیان کردہ تفسیریں درج کر دی ہیں اور اُس میں دس ہزار سے کچھ زائد مرفوع اور موقوف حدیثیں ہیں۔ اور اَلحمدُ لِلّٰہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہو گئی ہے، میں نے اس کتاب کا نام "ترجمانُ القرآن" رکھا ہے، میں نے اس کی تصنیف کے دَوران ایک لمبا چوڑا قصّہ خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصّہ ایک اچھی خوشخبری کا حامل تھا۔"

تنبیہ

یہ ضروری ہے کہ جو تفسیریں صحابہ رضؓ سے نقلاً آئی ہیں اُن کو مخصوص قراءتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضؓ سے دو مختلف تفسیریں بھی آتی ہیں اور وہی اختلاف کا باعث ہوتی ہیں، حالانکہ در اصل ان میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قراءت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے بھی اِس بات کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالےٰ "لَقَالُوْٓا اِنَّمَا سُكِّرَتْ اَبْصَارُنَا" کے بارے میں کئی طریقوں پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "سُكِّرَتْ" "سُدَّتْ" کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ "سُكِّرَتْ" بمعنی "اُخِذَتْ" آیا ہے۔ اور پھر اسی راوی نے قتادہ رحؒ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے "سُكِّرَتْ" کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے "سُدَّتْ" کے معنی مُراد لیتا ہے، اور جس نے اس کی قرأت "سُكِرَتْ" تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مُراد لیتا ہے کہ اِس لفظ کے معنی ہیں "سُحِرَتْ"۔ اس طرح قتادہؒ نے دونوں اقوال کے تعارض کو ختم کر کے انھیں اس طرح پر نہایت عمدگی اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔

اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند یہ قولِ الٰہی بھی ہے "سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ" کہ ابن جریرؒ نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ "قطران" وہ چیز ہے جو کہ اُونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (رالہ کول)۔ اِسی راوی نے کئی دیگر طریقوں پر حسن رحؒ ہی سے اور دوسرے بزرگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ "قِطْرَان" پگھلایا ہوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول قراءت "مِنْ قِطْرٍ اٰنٍ" کی تفسیر ہے یعنی "قِطْرٍ"

کو تنوین دے کر پڑھا جائے، جس کے معنی ہیں تانبا، اور "آنٍ" بمعنی سخت گرم۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی طرح پر سعید بن جُبیرؒ سے بھی روایت کیا ہے اور اس نوع کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی جامع ہماری کتاب اسرارُ التنزیل ہے اس سے پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلافِ قرارت کی بنیاد پر وہ اختلافِ تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ "اَوْ لٰمَسْتُمُ" کی تفسیر میں ابن عباس رضؓ وغیرہ سے منقول ہے کہ آیا اس سے جماع مُراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس امر اوّل یعنی جماع قرارت "لٰامَسْتُم" کی تفسیر ہے۔ اور امرِ دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرارتِ "لَمَسْتُمْ" کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں"

فائدہ

امام شافعی رحؒ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے "متشابہ کی تفسیر بجز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنّت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابی رضؓ کی خبر (روایت) یا اجماع علما کے اور کسی ذریعہ سے جائز نہیں ہوتی" یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل

قرآن کے بارے میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر نہیں مانا جاتا۔

ابن الصّلاح رحؒ نے اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے "میں نے امام ابو الحسن الواحدیؒ مفسّر کا یہ قول دیکھا ہے کہ انھوں نے کہا " ابو عبد الرحمٰن السلمی نے کتاب "حقائق التفسیر" تصنیف کی ہے۔ پس اگر اس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا"۔

ابن الصّلاحؒ نے کہا ہے "میں کہتا ہوں کہ صُوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے، اُن کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اُسے تفسیر کے نام یا خیال سے ذکر نہیں کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اِس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقۂ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے۔ بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ انھوں نے اُس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن آیا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے اور ایسا خیال کرنے کے باوجود بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے اس لئے کہ اُن کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک پیدا کرنے کا مواد موجود ہے"۔

علامہ نسفی نے اپنی کتاب العقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر محمول ہیں، اور اُن کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہلِ باطن ہیں، الحاد ہے۔"

علامہ تفتازانی نے اسی کتاب العقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ "ملاحدہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اُنھوں نے نصوص کے اُن کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلّم (شیخ) ہی جانتا ہے اور ان لوگوں کی نیت اس قول سے یہ تھی کہ شریعت کی بالکلیہ نفی کی جائے اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق گئے ہیں اور اُنھوں نے یہ کہا ہے کہ گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ اُن میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف اربابِ سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور اُن باریکیوں کو مُراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے، تو یہ قول کمالِ ایمان اور محض (خالص) عرفان (خداشناسی) کے باب سے ہے۔"

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینیؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ اُس شخص کی نسبت کیا خیال کرتے ہیں جس نے قولہ تعالےٰ "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" کے بارے میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں "مَنْ ذَلَّ" یعنی "مِنَ الذُّلِّ" (یعنی ذلّتؔ بہ معنی جو شخص کہ ذلیل ہوا) ذِیْ (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اس کا مشارٌ الیہ ہے نفس بمعنی صاحب) یَشْفَ (شِفَا سے ماخوذ ہے) اور جواب ہے ع (صیغۂ اَمر) کا (مصدر وعیؔ)؟۔ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دیدیا کہ ایسی بات کہنے والا مُلحِد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا"[1]

ابن عبّاس رضؓ نے کہا ہے کہ "الحاد اِس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کی جگہ کے سوا اور جگہ پر رکھ دیا جائے۔" اِس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔

پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو یوں بیان کیا ہے "حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ یُوْنُسَ بْنِ عُبَیْدٍ عَنِ الْحَسَنِؒ" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حَدّ ہے اور ہر ایک حَدّ کا کوئی مُطّلَع بھی ضرور ہے۔"

دیلمی نے عبدُ الرحمٰن بن عوف سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ "قرآن[2] عرش کے نیچے

---

[1] جو لوگ ہماری آیتوں میں کجراہی کرتے ہیں وہ ہم سے پوشیدہ نہیں ہیں۔"

[2] القرآن تحت العرش له ظهر و بطن يحاج العباد (اصل حدیث) ۱۲

ہے اس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے وہ بندوں سے حجت کرتا ہے۔"

اور طبرانی اور ابویعلیٰ اور بزار وغیرہ نے ابن مسعود رضہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ۔ "بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو، اور ہر ایک حد کا ایک مُطَّلَع ہے۔"

مَیں کہتا ہوں کہ ظہر (ظاہر) اور بطن (باطن) کے معنی میں کئی وجہ ہیں:

اوّل یہ کہ جب تم اس کے باطن سے بحث کروگے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کروگے تو اُس وقت تمھیں باطن قرآن کے معنی کی واقفیت حاصل ہوگی۔

دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کرلیا ہو، اور پھر اسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی، جیساکہ اسی بات کو ابن مسعودؓ نے اس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

سوم یہ کہ ظاہر قرآن اس کے الفاظ ہیں اور باطن قرآن اس کی تاویل۔

چہارم یہ کہ ابو عُبیدہ رضہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب سے مشابہ تر یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے گزشتہ قوموں کے جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں، اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات وہ ہے جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن اِن قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت ہوگئی اور اس بات سے ڈرایا گیا ہے کہ خبردار تم ان برباد شدہ لوگوں کے سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہی بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہوچکی ہے۔

ابن النقیبؒ نے ایک پانچواں قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ، قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہلِ علم پر آشکارا ہوگیا ہے اور باطنِ قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن (پوشیدہ) ہیں اور اللہ پاک نے اُن سے اہلِ حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے۔ اور رسولِ پاک ؐ کے ارشاد "وَلِکُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ" کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک منتہیٰ اُن معنوں میں سے ہے جو کہ اللہ تعالےٰ نے مُراد لئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا مفہوم ہے "ہر حکم کے لئے ایک مقدارِ ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لِکُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ" کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غامض معنی اور حکم کے لئے ایک مُطَّلَع (مقام) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غامض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مُراد پر آگاہی حاصل ہوتی ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزا پانے کا موقع ہوگا۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے، باطن فہم اور حد، حلال اور حرام کے احکام ہیں اور مطلع وعدول اور وعید دل پر غور کرنے والا شخص ہے۔

مَیں کہتا ہوں کہ ابن النقیبؒ کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عبّاس رضؓ سے روایت کیا ہے۔

ابن عبّاس رضؓ نے کہا ہے کہ بے شک قرآن ذو شجون اور ذوفنون اور ظاہر دل اور باطنوں کا جامع ہے۔ اس کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اس کی غایت تک پہنچ نہ ہوگی۔ لہٰذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ توغل کرے گا وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ در آئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا (قرآن میں) اخبار، امثال، حلال، حرام، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، ظاہر اور باطن سب ہی کچھ ہے اس کا ظاہر اس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہٰذا تم حصولِ قرآن اور اس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اس کو بچائے رکھو۔"

ابن سبع نے کتاب شفاء الصّدور میں بیان کیا ہے کہ ابو الدرداء رضؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا "آدمی کو اس وقت تک ہرگز کلّی طور پر فقہ دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے۔" اور ابن مسعود رضؓ نے کہا ہے کہ جس شخص کو اوّلین اور آخرین کا علم حاصل کرنا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہیئے۔

ابن سبع کا بیان ہے کہ "یہ بات جس کو دونوں مذکورہ بالا صحابیوں نے کہا ہے کہ تنہا ظاہر تفسیر ہی کے ساتھ کوئی چیز بھی حاصل نہیں ہوسکتی۔"

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہٰذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معنی سمجھنے کے لئے ایک بے حد وسیع میدان اور بیحد کشادہ جولان گاہ موجود ہے اور کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اُس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع منتفی اور ختم ہوجائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سُستی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو

حافظہ میں محفوظ کر لیا جائے، کیونکہ ظاہر کو محکم بنانے سے پہلے باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جاسکتی اور جو شخص اسرارِ قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اس کی مثال بجنسہٖ اس شخص کی طرح ہے جو گھر کے دروازے میں ہو کر گزرنے سے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعوےٰ کرے۔"

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المنن میں بیان کیا ہے کہ "معلوم رہے کہ اگر صوفیہ نے اللہ تعالےٰ کے کلام اور رسول اللہ صلعم کے قول کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے، وہ اس طرح کی تفسیر ہرگز نہیں جس کے ساتھ ظاہر قرآن وحدیث کو اس کے ظاہری مُراد سے پھیر دیا ہو۔ لیکن بات یہ ہے کہ آیت کے ظاہر سے وُہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی گئی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث کے باطن کی بات انہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب اللہ پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔" لہٰذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والے کا یہ قول کہ صوفیہ کی ایسی تفسیریں اللہ تعالےٰ کے کلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا احاطہ کرنے والی ہیں۔ تم کو ان بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں، اِس واسطے کہ ان کا بیان مُحیط نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اِس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر محیط ہو جاتی، لیکن انھوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہری کے مطابق پڑھتے اور ان سے انہی ظواہر کے موضوع ہی مُراد لیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انھیں سمجھاتا ہے اس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل

علماء کا قول ہے "مفسّر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسَّر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصود اصلی سمجھے۔ اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی کرنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح کرنے میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسب حال نہ ہو۔ اور اِس بات سے بھی پہلوتہی کرنا واجب ہے کہ مفسّر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع

ہو یا اُس میں طریقۂ تفسیر سے تجاوز ہوتا ہو۔ اور مفسّر پر لازم ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مدِّ نظر رکھے۔ تالیف اور اس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسّر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغازِ تفسیر لازم ہے ازآں جملہ ایک امر الفاظ مُفردہ کی تحقیق ہے۔ لہٰذا وہ ان الفاظ پر لُغت کی جہت سے کلام کرے، پھر علمِ صرف کی رُو سے زاں بعد اشتقاق کے اعتبار سے۔ اور بعدہٗ بحسبِ ترکیب اس پر کلام کرے اور پھر اس کے بعد اعراب سے شروع کرے۔ پھر ان چیزوں کو بیان کرے جو کہ علمِ معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد ازاں علمِ بیان کے نکتوں کو ظاہر کرے اور بعدہٗ علمِ بدیع کے اسرار ظاہر کرکے پھر معنیٔ مُراد کو بیان کرے اور اس کے پیچھے استنباط کو اور بعدہٗ اشارہ کو ذکر کرے۔"

زرکشی نے کتاب اَلبُرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسّرین کی عادت یُوں جاری ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سببِ نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں، اور اس بارے میں اختلاف وبحث ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اَولیٰ کونسی بات ہے؟ آیا یہ کہ سببِ نزول کے بیان سے تفسیر کو شروع کیا جائے کیونکہ سبب مُسبّب پر مقدّم ہے یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظمِ کلام کو دُرست کرتی ہے اور وہ نزول پر بھی مقدم ہے؟"

زرکشی نے کہا ہے "تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سببِ نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے میں تفصیل درکار ہے، بہ ایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سببِ نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیۂ کریمہ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا" میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر پہلے کرنا مناسب ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں یہ تقدیمِ وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی اور اگر وجہ مناسبت بیانِ سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اَولےٰ یہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

زرکشی ہی نے ایک دوسرے مقام پر کہا ہے "جن مفسّرین نے فضائلِ قرآن کا ذکر کیا ہے اُن کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائلِ قرآن کو ہر ایک سُورت کے اوّل ہی میں بیان کرتے ہیں، اِس لئے کہ فضائلِ قرآن میں اُس سُورت کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ کرنے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زمخشری نے اِس قاعدہ کے خلاف کیا ہے یعنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سُورتوں کے اخیر میں کرتے ہیں۔"

مجد الائمہ عبد الرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زمخشری سے اُن کے اِس طرزِ عمل کی علت دریافت کی تو انھوں نے کہا "میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں انہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اِس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اُس سے پہلے ہو، اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے "حَکَیَ اللّٰہُ کَذَا" یعنی اللہ تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے، لہٰذا اس طرح کے قول سے پہلوتہی کرنا مناسب ہے۔"

امام ابو النصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر بزرگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو محکی نہ بنایا جائے گا یعنی یہ کبھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے، اس لئے کہ حکایت شئے کی مثل لانے کا نام ہے اور اللہ پاک کا کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظِ حکایت کو "اِخبار" (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے یعنی وہ کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑے تکرار کا دعویٰ کرنے سے بھی پہلو بچانا چاہئے بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ جو چیز قولہ تعالیٰ "لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ" اور "صَلَوٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ" اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مُتَرَادِفَیْن (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے توہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حاصل ہونے کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ ان دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا، کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو پیدا کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرتِ معنی کے لئے مفید ہوتی ہے۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ "اس نظمِ کلام کی مُراعاۃ بھی معتبر کا نعب العین ہونا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق لایا گیا ہے اگرچہ اُس کی رعایت سے کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوّز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔"

زرکشی ہی نے دوسری جگہ لکھا ہے کہ "جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے ان

کے بارے میں مفسّر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات (استعمال کے مواقع) کی مُراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر یقین کرے اِس لئے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جُدا ہوتے ہیں اور اِسی واسطے اکثر فنِ اصول کے عالموں نے حالتِ ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کی جگہ پر واقع ہونا ممنوع قرار دیا ہے۔ حالانکہ انہی لوگوں نے اِس بات کو حالتِ افراد میں جائز قرار دیا ہے۔" اھ

ابُو حیّان نے کہا ہے کہ مفسّر اکثر اوقات اپنی تفسیروں میں اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علمِ نحو کی عِلّتوں سے، اور مسائل اُصولِ فقہ، مسائلِ فقہ اور اصولِ علمِ دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیفات میں موجود ہیں۔ اور ان کو علوم تفسیر میں بغیر اُن کے استدلال کئے ہوئے صرف یونہی درج کر دیا جاتا ہے اور اسی طرح اُن مفسّرین نے بہت سے اس قسم کے اسبابِ نزول اور فضائلِ قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں ہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تاریخوں کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علمِ تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔"

فائدہ

ابن ابی حمزہ نے حضرت علی رضؓ سے نقل کیا ہے کہ "اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اونٹوں کو محض اُمّ القرآن کی تفسیر کی کتابوں سے بار کر دوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں۔" اِس قول کی توضیح یہ ہے کہ جب "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کہا جاتا ہے تو یہ قول اِتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے "حمد" کے معنوں کا بیان، اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسمِ جلیل یعنی "اللہ" کا تعلق ہے اور اس کے لائقِ مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد "عالم" کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو اور "عالم" کی تعداد ایک ہزار ہے چار سو عالم خشکی میں ہیں اور چھ سو عالم تری (دریا) میں۔ چنانچہ قولہ تعالےٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" اِن سب مذکورۂ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ پھر جب کہ "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور ان کے لائق حال جلال کو بیان کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ اِن دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالےٰ کے تمام اسماء اور صفات کو بھی شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس مقام کو صرف

ان ہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہوا اور ان کے علاوہ دوسرے اسمار کے ترک کردینے کی وجہ ذکر کی جائے، ازآں بعد جب "مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" کہا تو ضرورت ہوئی کہ روزِ قیامت اور اس میں جو مواطن اور اَحوال (واقعات وہولناکیاں) ہیں اُن کا بھی بیان ہو اور اس کے مستقر کی کیفیت کو ذکر کیا جائے۔ بعدہٗ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کی عبادت کی کیفیت، اس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو۔ عابد کا بیان، اُس کی صفت اور استعانت اور اس کے ادا کرنے کا طریقہ بتایا جائے اور کیفیت کا تذکرہ ہو۔ پھر جب "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ تا آخر سورت" کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اس کی ماہیت بتانی لازم ہوئی "صِرَاطَ مُسْتَقِيْمٌ" اور اس کے اضداد کا ذکر ضروری ہوا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں ان کی تشریح اور ان کی صفتوں کا بیان اُن اُمور کے ساتھ جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لازمی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے اللہ تعالےٰ راضی ہوا ہے ان کا اور ان کی صفتوں کا اور طریقوں کا بیان بھی ضروری ہو گیا۔ غرض کہ اِن وجوہ کے اعتبار پر حضرت علی رضہ نے جو کچھ کہا ہے وہ اِسی باب سے ہو گا۔"

نوع اُناسی ۷۹

غرائبِ تفسیر

محمود بن حمزہ الکرمانی رح نے اِس موضوع پر دو جلدوں میں ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے "العجائب والغرائب"۔ مؤلف مذکور نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں ایسے ناپسندیدہ و منکر طریقہ پر ذکر کئے گئے ہیں کہ اُن پر اعتماد کرنا جائز نہیں۔ غالباً مؤلف نے اُن کو اِس خیال سے ذکر کیا ہے کہ لوگ اُن اقوال سے احتراز کریں۔

چنانچہ اِس قسم کے اقوال میں سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالےٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارے میں کہا ہے کہ "ح" سے علی رض اور معاویہ رض کی جنگ مُراد ہے، "م" سے مروانی حکومت، "عین" سے عبّاسی حکومت، "سین" سے سفیانی حکومت اور "قاف" سے قُدوۃ مہدی مراد ہے۔" اس قول کو ابو مسلم نے نقل کیا ہے اور اس کے بعد انھوں نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعویٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔

اِسی باب سے اس شخص کا قول بھی ہے جس نے "الٓمٓ" کے معنی اِس طرح بیان کئے ہیں کہ "الف" سے مُراد ہے کہ اللہ تعالےٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ "لام" سے یہ مُراد ہے کہ دانستہ انجان بننے والوں نے اُن کو بُرا بھلا کہا اور جانتے بوجھتے اُن کی رسالت سے انکار کیا، اور "میم" سے یہ مُراد ہے کہ جاحد اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اِس قسم کے اقوال کی، کسی کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّا أُولِي الْأَلْبَابِ" میں قصاص کے معنی ہیں "قرآن کے قصص" اور ان سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابو الجوزار کی قرارت سے استدلال کیا ہے جس نے "وَلَكُمْ فِي الْقَصَصِ" پڑھا ہے لیکن یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرارت نے مشہور قرأت کے معنی کے سوا ایک

دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہِ اعجازِ قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اُس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اِسی قسم کا وہ ہے جس کو ابن فورک نے قولہ تعالیٰ "وَلٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي" کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا۔ حضرت ابراہیمؑ نے اُس کی توصیف اِس طرح کی ہے کہ گویا وہ ان کا قلب ہے۔ یعنی اس کا مفہوم یہ ہے "تاکہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتیٰ کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کر لے۔" الکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بے حد دُور ہے۔

اِسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قولہ تعالیٰ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ" کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ وہ ناقابلِ برداشت بارِ محبت اور عشق ہے۔ اور اِس قول کو الکواشیؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالیٰ "وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ" میں یہ کہنا ہے کہ اس سے مُراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔

ایسے ہی اقوال میں سے ابو معاذ نحوی کا قولہ تعالیٰ "الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ" کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ شَجَرُ الْاَخْضَر (سبز درخت) سے حضرت ابراہیم علیہ السلام "نَارًا" بہ معنی "نُورًا" سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور "فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ" سے یہ مُراد ہے کہ تم اُس سے دین حاصل کرتے ہو۔

نوع اسّی

طبقاتِ مفسّرین

صحابہ رضہ کے گروہ میں سے دس صحابہ رضہ مفسّر مشہور ہوئے ہیں، یعنی خلفائے اربعہ رضہ، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضہ، حضرت عبد اللہ بن عبّاس رضہ، حضرت ابیّ بن کعب رضہ، حضرت زید بن ثابت رضہ حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضہ اور حضرت عبد اللہ بن زبیر رضہ۔

خلفائے اربعہ رضہ میں سب سے زیادہ روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق حضرت علی رضہ بن ابی طالب سے منقول ہیں اور باقی تینوں خلفاء رضہ سے بہت ہی کم روایتیں اس بارے میں آئی ہیں اور ان سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انھوں نے بہت پہلے وفات پائی اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایتِ حدیث کی قلّت کا بھی یہی سبب ہے۔ مجھے تفسیر قرآن کے بارے میں حضرت ابوبکر رضہ کے بہت ہی کم آثار (اقوال) یاد ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی زیادہ نہ ہوں گے، مگر حضرت علی رضہ سے بہ کثرت آثار تفسیر کے بارے میں مروی ہیں۔

معمر نے وہب بن عبد اللہ رح سے اور وہب نے ابو الطفیل رح سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے علی رضہ کو خطبہ دیتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ "تم لوگ مجھ سے سوال کرو! کیونکہ واللہ تم جو بات بھی دریافت کروگے، میں تم کو اس کی خبر دوں گا، ہاں مجھ سے کتاب اللہ تعالےٰ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات کو اُتری ہے یا دن کو اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔"

ابو نعیم نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: "بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور باطن نہ ہو، اور بلا شبہ علی رضہ بن ابی طالب کے پاس اُن میں کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں۔"

اسی راوی نے ابوبکر بن عیّاش رح کے طریق پر نصیر بن سلیمان الاحمسی سے اس کے باپ سلیمان رضہ کے واسطہ سے اور سلیمان نے علی رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "واللہ

کوئی آیت ایسی نہیں نازل ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کرلیا ہو کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی ہے۔ میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانا دل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔"

ابن مسعود رضؓ سے بہ نسبت علی رضؓ کے بھی زائد روایتیں منقول ہیں۔

ابن جریرؒ وغیرہ نے اُن سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضؓ نے کہا "اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارے میں اُتری ہے اور کہاں اُتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے زیادہ جاننے والا ہو، اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو اس کے پاس میں جا پہنچتا۔"

ابو نعیم نے ابو البختری رضؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے، اُس نے کہا کہ "لوگوں نے علی رضؓ سے دریافت کیا" آپ ہم سے ابن مسعود رضؓ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟" تو علی رضؓ نے جواب دیا۔ "انھوں نے قرآن اور سنّت کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہو گیا اور اتنا ہی علم اُس کے لئے کافی ہے۔"

رہے ابن عبّاس رضؓ تو وہ ترجمانُ القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے دُعا کی کہ "بارِ الٰہا! تو اِس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اس کو تاویل (تفسیر) کا علم عطا فرما۔" اور انھی کے لئے یہ بھی دُعا فرمائی کہ "اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر۔" اور ایک روایت میں آیا ہے کہ "بارِ الٰہا! تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کردے (سکھا)"

ابو نعیمؒ نے الحلیہ میں ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عبّاس رضؓ کے حق میں دُعا فرمائی اور کہا کہ "یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم میں) برکت عطا کر اور اس سے (علم کو) پھیلا"

اسی راوی نے عبد المومن بن خالد کے طریق پر عبد اللہ بن بریدہؒ کے واسطے سے ابن عبّاس رضؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے۔ پس جبریل عؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا "یہ شخص اس امت کا حبر (زبردست عالمِ دین) ہونے والا ہے۔ لہٰذا آپ اس کی نسبت نیک وصیّت فرمائیں۔"

پھر اسی راوی نے عبد اللہ بن حراش کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب، مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے ابن عباس رضؓ کا قول نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضؓ نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔"

بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ "بے شک ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباس رضؓ ہیں۔"

ابونعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا " ابن عباس رضؓ اپنی کثرتِ علم کے سبب سے "بحر" (دریا) کے نام سے موسوم تھے۔"

اسی راوی نے ابن الحنفیہ رحؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " ابن عباس رضؓ اس امت کے حِبر تھے۔"

حسنؒ کی روایت ہے کہ انھوں نے کہا " ابن عباس رضؓ کا فہم قرآن کے متعلق اِس درجہ بلند تھا کہ حضرت عمر رضؓ کہا کرتے تھے کہ "یہ ہے تمھارا پختہ عمر نوجوان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانشور ہے۔"

عبد اللہ بن دینار کے طریق پر ابن عمر رضؓ سے روایت ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا جس نے ان سے سوال کیا کہ "قولہ تعالےٰ " اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمر رضؓ نے سائل سے کہا "تم ابن عباس رضؓ کے پاس جاکر پہلے اُس کی نسبت دریافت کر آؤ پھر میرے پاس آنا" اُس شخص نے جاکر ابن عباس رضؓ سے وُہی سوال کیا تو انھوں نے کہا " آسمان بستہ تھے اور وہاں مینہ نہیں برستا تھا اور زمین بھی بستہ تھی اُس میں روئیدگی نہیں ہوتی تھی۔ پس اللہ تعالےٰ نے آسمانوں کو بارش کے ساتھ اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ فرمایا" یہ جواب سُن کر وہ سائل ابن عمر رضؓ کے پاس واپس گیا اور اُن کو ابن عباس رضؓ کا قول سُنا دیا۔ ابن عمر رضؓ نے یہ بیان سُن کر فرمایا " میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباس رضؓ کے تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب ہوتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک ان کو منجانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے۔"

بخاری نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " حضرت عمر رضؓ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخِ بدر کے پاس جگہ دیتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اِس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اِس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا "یہ لڑکا ہمارے

ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ ان کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ حضرت عمر رضؓ نے یہ اعتراض سُن کر فرمایا "یہ لڑکا ان لوگوں میں سے ہے جن (کے درجہ) کو تم جانتے ہو"۔ چنانچہ اس کے بعد حضرت عمر رضؓ نے ایک دن شیوخِ بدر کو طلب کیا اور ابن عباسؓ کو بھی اُن ہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس رضؓ کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ حضرت عمر رضؓ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تاکہ ان کو (میرا مرتبہ) دکھا دیں"۔ چنانچہ حضرت عمر رضؓ نے شیوخِ بدر رضؓ کو مخاطب کر کے دریافت کیا "تم لوگ اللہ تعالےٰ کے ارشاد "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اِس کے جواب میں کہا "ہمیں اس وقت اللہ تعالےٰ کی حمد کرنے اور اس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انھوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ حضرت عمر رضؓ نے ان کا جواب سُن کر میری طرف توجہ فرمائی اور کہا "کیوں؟ ابن عباس رضؓ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟" میں نے کہا نہیں۔ حضرت عمر رضؓ نے دریافت فرمایا "پھر تم کیا کہتے ہو؟" میں نے کہا "وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کی طرف اشارہ ہے، جس کی خبر اللہ تعالےٰ نے آپ کو دی تھی، اور فرمایا کہ "جس وقت اللہ تعالےٰ کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمھارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اس وقت تم اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے"۔ میرا یہ جواب سُن کر حضرت عمر رضؓ نے فرمایا "مجھ کو بھی اِس سورت کے بارے میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو"۔

بخاریؒ ہی نے ابن ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "ایک دن عمر بن الخطابؓ نے اصحابِ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کیا۔ تمھارے خیال میں یہ آیت کس کے بارے میں نازل ہوئی ہے "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ۔ اَلْاٰيَة"؟ صحابہ رضؓ نے کہا "اللہ ہی خوب جانتا ہے"۔ عمر رضؓ اِس جواب کو سُنکر خفا ہوئے اور انھوں نے جھنجھلا کر کہا "صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے"۔ اس بات کو سُن کر ابن عباس رضؓ نے کہا "میرے دل میں اِس کی بابت کچھ خیال آیا ہے"۔ حضرت عمر رضؓ نے کہا "برادر زادہ! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ سمجھو"۔ ابن عباس رضؓ نے کہا "یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے"۔ عمر رضؓ نے پوچھا "کس عمل کی؟" ابن عباس رضؓ نے کہا "یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعتِ ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اِس قدر

گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو بُرائیوں میں ڈبو دیا۔"

ابو نعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عبّاس رض نے کہا "عمر بن الخطاب رض نے مہاجرین صحابہ رض کی ایک جماعت میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اِس بارے میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر حضرت عمر رض نے مجھ سے کہا "ابن عبّاس رض! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے، تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور جو کہنا ہو ضرور کہو" میں نے یہ اشارہ پاکر کہا "امیر المومنین رض! اللہ تعالےٰ طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے، اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر وسائر کیا ہے۔ انسان کی خلقت سات (ادوار میں) کی ہے، ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبق زمین کے پیدا فرمائے ہیں۔ سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں۔ اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے۔ ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصّوں کو زمین پر ٹکایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانۂ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے۔ صَفا اور مَروہ کے مابین سات ہی بار دَوڑے اور شیطانوں کو بھی سات سات ہی کنکریاں ماریں، لہٰذا میرا خیال ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہِ رمضان کی آخری سات " " " " راتوں ہی میں ہوگی۔" حضرت عمر رض یہ بات سُن کر متعجب ہوئے اور انھوں نے کہا "اِس بارے میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانے میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے" یعنی بس ایک ہی میرا بھی خیال ہے۔ پھر حضرت عمر رض نے صحابہ رض سے مخاطب ہو کر فرمایا "کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اِس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عبّاس رض نے ادا کیا ہے؟"

تفسیر قرآن کے بارے میں ابن عبّاس رض سے اتنی کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں بھی آئی ہیں اور ان کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں ان سے علی بن ابی طلحۃ الہاشمی رح کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔

امام احمد بن حنبل رح نے کہا ہے "مصر میں فنِ تفسیر کا ایک صحیفہ ہے جس کو علی بن ابی طلحہ رح نے

روایت کیا ہے اگر کوئی شخص اس کی طلب کا ارادہ کر کے مصر کی طرف جائے تو یہ کچھ بہت (بڑی بات) نہیں"۔ ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب الناسخ میں اِس قول کو مستند بتایا ہے۔

ابن حجر رح نے کہا ہے کہ "یہ نسخہ ابو صالح لیث رض کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویہ بن صالح نے بواسطۂ علی بن ابی طلحہ رض کے ابن عباس رض سے روایت کیا تھا اور وہ بخاری رح کے پاس ابو صالح کے واسطے سے آیا ہے۔ بخاری رح نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رض سے کرتے ہیں، زیادہ تر اِسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابو صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔

ایک جماعت نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سُنی ہے۔ البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر رح سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔

ابن حجر رح کا قول ہے کہ "واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابلِ اعتماد ہے اِس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی"۔

خلیلی رح نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ "اندلس کے قاضی معاویہ بن صالح رح نے علی بن ابی طلحہ رح کے واسطہ سے ابن عباس رض کی جو تفسیر بیان کی اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطۂ ابو صالح کاتب لیث کے معاویہ رح سے روایت کی ہے اور حفاظِ حدیث کا اِس بات پر اجماع ہے کہ "ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایتِ حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے"۔

خلیلی رح نے کہا ہے کہ "یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رض کی طرف منسوب کیا ہے ناپسندیدہ ہیں اور ان کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جویبر کی روایت تفسیر کے سلسلہ میں "بواسطۂ ضحاک رض عن ابن عباس رض" مجہول ہے اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بہ کثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں۔ بکر بن سہل مذکور نے بہ واسطہ عبد الغنی بن سعید، عن موسیٰ بن محمد، ابن جریج رح سے روایت کی ہے، مگر اس روایت کی صحت محلِ نظر ہے۔ محمد بن ثور نے بھی ابن جریج رح سے تین بڑے اجزاء کے قریب تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اس کو ابن حجر رح نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمد نے بھی ایک جزء کے قریب ابن جریج ہی سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں، اور یہ سب

روایتیں صحیح اور متفق علیہ ہیں۔
شبل بن عباد مکی نے ابو نجیح سے بواسطۂ مجاہد، ابن عباس رضؓ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ بھی قریب بصحت ہے۔ عطار بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی ہے اور وہ قابلِ حجت بھی ہے۔ ابو روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علمار نے صحیح بتایا ہے۔ اسماعیل السُّدی کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعود رضؓ اور ابن عباس رضؓ تک پہنچاتے ہیں۔ اور السُّدی رحؒ سے ثوری رحؒ اور شعبہ رحؒ جیسے اماموں نے تفسیر روایت کی ہے مگر وہ تفسیر جس کو السُّدی نے جمع کیا ہے اس کی روایت اسباط بن نصر نے کی ہے اور گو اسباط پر فنِ رجال کے علمار کا اتفاق نہیں ہے (یعنی اُس کی ثقاہت پر) تاہم السُّدی کی تفسیر امثل (اعلیٰ) التفاسیر ہے۔ لیکن ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارے میں آئی ہیں، ذکر کر دیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کی بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علما نے مقاتل کو فی نفسہٖ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ امام شافعی رحؒ نے اِس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقاتل رحؒ کی تفسیر صالح (اچھی) ہے۔" انتہیٰ کلام الارشاد +

السُّدی کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر نے بہت کچھ روایتیں السُّدی کے طریق پر بواسطۂ ابو مالک اور ابو صالح حضرت ابن عباس رضؓ اور بواسطۂ مُرّہ حضرت ابن مسعود رضؓ اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضؓ سے بھی نقل کی ہیں ابن ابی حاتم نے اس تفسیر سے کوئی روایت نہیں کی ہے اس لئے کہ ابن ابی حاتم نے جو صحیح ترین نقل سے آئی ہے اسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔

حاکم نے اپنی مُسند میں اس تفسیر سے کئی اقوال نقل کئے ہیں اور اُن کو صحیح قرار دیا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مُرّہ کے طریقِ روایت سے جو اُس نے ابن مسعود رضؓ اور چند دیگر صحابہ رضؓ تک مُسند کر کے بیان کیا ہے۔

طریقِ اوّل یعنی ابو مالک رحؒ اور ابو صالح کے طریقِ روایت کو حاکم رحؒ نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن کثیر رحؒ نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعہ سے السُّدی نے روایت کی ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔

ابن عبّاس رضؓ سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور اچھا ہوا طریقہ قیس کا طریق روایت بواسطۂ عطاء بن السائب عَن سَعِید بن جُبیر عَنِ ابنِ عَبَّاس رضؓ ہے اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابی اور حاکم رحؒ نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں۔

اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابنِ عبّاس رضؓ کی تفسیر روایت کرنے کے بارے میں پائے جاتے ہیں ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحٰق، محمد بن ابی محمد مولیٰ آلِ زید بن ثابت کے واسطہ سے بتوسط عکرمہ رحؒ یا سعید بن جبیر حضرت ابن عباس رضؓ کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ اسی طرح تردید کے ساتھ (یعنی عَن عِکرِمَۃ اَو سَعِید بن جبیر) اور یہ ایک جیّد طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں۔ اس طریق سے ابنِ جریر رحؒ اور ابنِ ابی حاتم رحؒ نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں، اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہیں۔

ابن عبّاس رضؓ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطۂ ابی صالح حضرت ابن عبّاس رضؓ سے روایت کرتا ہے۔ پھر اگر کلبی کے اس طریق سے محمد بن مروان السّدی الصّغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ سلسلۂ سند جھوٹا ہوتا ہے۔

کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدی نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابنِ عدی نے "کتاب الکامل" میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطے سے مروی ہیں۔ کلبی ایک مشہور مفسّر ہے اور اس کی تفسیر سے زیادہ طویل اور پُر از تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسّر کی نہیں پائی جاتی۔

مقاتل بن سلیمان کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت حاصل ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مقاتل کچھ مذاہب باطلہ کی باتیں بھی بیان کر جاتے ہیں۔

ابن عبّاس رضؓ سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے۔ اس لئے کہ ضحاک حضرت ابن عباس رضؓ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارۃ کی روایت بواسطہ ابوروق حضرت ابن عبّاس سے بھی ملائی جائے تو وہ ضعیف ہوگی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم رحؒ نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔

اور اگر کوئی تفسیر جُوَیبر کی روایت سے ضحاک سے منقول ہو تو وہ نہایت ضعیف ہے اس لئے کہ جُوَیبر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں ابن مردَوَیہ اور ابوالشیخ ابن حبان نے اِس طریق سے روایت کی ہے۔

البتہ ابن عباسؓ سے عوفی کا طریقِ روایت ایسا ہے کہ اس سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے واہی (بُودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابوعبداللہ محمد ابن احمد بن شاکر القطان کی مرتبہ کتاب فضائلِ امام شافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبدُ الحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبدُ الحکم نے کہا "میں نے شافعی رح کو یہ کہتے سُنا ہے کہ حضرت ابن عباس رضؓ سے تفسیر کے متعلق ایک سو حدیثوں سے زیادہ روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں"

اُبَیّ بن کعبؓ سے روایتِ حدیث کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ثابت ہے، جس کو ابوجعفر رازی رح نے بواسطہ ربیع بن انس عَنْ اَبِی الْعَالِیَۃ، خود اُبَیّ رضؓ سے روایت کیا ہے اور یہ اسناد صحیح ہے ابن جریر اور ابن ابی حاتم رح نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور اسی طرح حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مُسند میں بھی اس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعود رضؓ، حضرت ابن عباس رضؓ، اور اُبی بن کعب رضؓ کے علاوہ اور بھی صحابہ رضؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کے سلسلہ میں منقول ہیں مثلاً انس رضؓ، ابوہریرہ رضؓ، ابن عمر رضؓ، جابر رضؓ اور ابوموسیٰ اشعری رضؓ سے لیکن عبداللہ بن عمرو بن عاص رضؓ سے تفسیر کی بابت ایسی چیزیں مروی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبر دہی اور اخبارِ آخرت سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ باتیں جو اُن اُمور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہلِ کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ "فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ" کے متعلق وارد ہے ہماری اس کتاب میں جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ تمام روایتیں جمع ہیں جو اس بارے میں صحابہ رضؓ سے ثابت ہیں ۞

طبقہ تابعین

علامہ ابن تیمیہ رح کا بیان ہے، "تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکّہ کے لوگ ہیں اس لئے

کہ وہ حضرت ابن عبّاس رضؓ کے رفقاء ہیں جیسے مجاہد، عطاء بن ابی رباح، عِکرمہ مولیٰ ابن عبّاس، سعید بن جُبیرؒ اور طاؤس رحؒ وغیرہ۔ اور اسی طرح کوفہ میں ابن مسعود رضؓ کے اصحاب اور اہلِ مدینہ بھی تفسیر کے بارے میں اعلیٰ معلومات کے حامل ہیں مثلاً زید بن اسلم جن سے کہ ان کے بیٹے عبد الرحمٰن بن زید اور مالک بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے۔" ا۔ھ

ان بزرگوں میں سے فنِ تفسیر کے مردِ میدان مجاہد ہیں۔ فضل بن میمون کا قول ہے: "میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے کہ انھوں نے کہا میں نے تیس ۳۰ مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضؓ پر پیش کیا ہے۔" یعنی اُن کے رُوبرُو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد رحؒ ہی نے کہا ہے کہ "میں نے قرآن کو ابن عباس رضؓ کے رُوبرُو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی ہے اور کیونکر تھی؟"

خصیف نے کہا ہے کہ "ان لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے۔"

ثوری رحؒ کہتے ہیں "اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے۔"

ابن تیمیہ رحؒ نے کہا ہے کہ "اسی سبب سے مجاہد کی تفسیر پر شافعی رحؒ اور بخاری رحؒ وغیرہ اہلِ علم اعتماد کرتے ہیں۔"

مَیں کہتا ہوں "فریابی نے بھی اپنی تفسیر میں بیشتر اقوال مجاہد ہی سے نقل کئے ہیں۔ اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباس رضؓ یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لائے ہیں وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔"

اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابلِ اعتماد ہے سعید بن جبیر بھی ہیں۔ سفیان ثوری نے کہا ہے کہ "تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو: سعید بن جبیر رحؒ سے، مجاہد رحؒ سے، عکرمہ رحؒ سے اور ضحاک رحؒ سے۔"

قتادہ رحؒ نے کہا ہے کہ "تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں: "عطاء بن ابی رباح رحؒ ان میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیر رحؒ ان میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے۔ عکرمہ رحؒ اُن میں علم سِیَر کے اعلےٰ درجہ کے جاننے والے اور حسن رحؒ ان میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔"

اور منجملہ ان لوگوں کے عکرمہ رحؒ مولیٰ ابن عبّاس رضؓ ہیں۔ شعبی رحؒ نے کہا ہے "عکرمہ رحؒ سے

بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ سماک بن حرب نے کہا ہے "میں نے سُنا ہے کہ عکرمہ رح کہتے تھے "بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوحوں کے مابین ہے" یعنی قرآن (مصحف) حمید کی۔

عکرمہ رح ہی نے بیان کیا ہے کہ "ابن عباس رض میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے اور مجھ کو قرآن اور سُنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے"۔

ابن ابی حاتم رح نے سماک رح سے روایت کی ہے اُس نے کہا عکرمہ رح نے فرمایا "میں قرآنِ کریم کے بارے میں جس چیز کو بھی بیان کروں وہ ابن عباس رض ہی سے مجھ کو پہنچی ہے"۔

تابعی مفسّرین میں سے حسن بصری رح، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن ابی سلمۃ الخراسانی رح محمد بن کعب القرظی رح، ابو العالیہ، ضحاک بن مزاحم رح، عطیۃ العوفی رح، قتادہ رح، زید بن اسلم رح مُرّۃ الہمدانی رح اور ابو مالک رح ہیں۔

ان کے بعد حسب ذیل بزرگوں کا مرتبہ ہے:۔

ربیع بن انس، اور عبدالرحمٰن بن زید دوسرے درجے کے لوگوں میں سے ہیں۔ پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے ہیں قدمائے مفسّرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ انھوں نے ان اقوال کو صحابہ رض سے سُنا اور حاصل کیا ہے۔

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتّب) ہوئیں جو کہ صحابہ رض اور تابعین رح دونوں کے اقوال کی جامع ہیں، جیسے سفیان بن عُیَینہ رح، وکیع بن الجراح، شعبہ بن الحجاج، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، آدم بن ابی ایاس، اسحٰق بن راہویہ، رَوح بن عبادہ، عبد بن حمید، سعید، ابوبکر بن ابی شیبہ اور بہت سے دوسرے بزرگوں کی تفسیریں۔

اِس جماعت کے بعد ابن جریر الطبری رح کا نمبر ہے اور ان کی کتاب تمام تفسیروں میں سب سے بڑی اور عظیم الشان تفسیر ہے۔ اور ابن ابی حاتم، ابن ماجہ، حاکم، ابن مردویہ، ابو الشیخ ابن حبّان اور ابن المنذر وغیرہ کی تفسیریں ہیں اور ان سب بزرگوں کی تفسیریں صحابہ رض، تابعین رح اور تبع تابعین رح ہی کی طرف مُسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہِ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب استنباط سے بھی بحث کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ دوسروں پر اس امر کے لحاظ سے فوقیت رکھتے ہیں۔

اِس کے بعد بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور انھوں نے اَسنادوں کو

مختصر کر دیا اور اقوال کو پے در پے نقل کیا، لہٰذا اسی وقت سے خرابیاں داخل ہو گئیں اور صحیح اقوال غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتبس ہو کر رہ گئے۔ ازاں بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اس کا کوئی قول ملتا تو وہ اُسے بھی نقل کر دیتا تھا۔ اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اسی پر اعتماد کر لیتا تھا۔ پھر جو لوگ اس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اس خیال سے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہو گی یا ہے، اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو ضبطِ تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارے میں رُجوع کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنھوں نے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" کے بارے میں دس۱۰ اقوال کے قریب نقل کئے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رض، تابعینؒ اور تبع تابعین سے یہ منقول ہے کہ اس سے مُراد یہود اور نصاریٰ ہیں اور یہ اس حد تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اِس کے بارے میں کہا ہے کہ "مجھ کو اس تفسیر میں مفسّرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں۔"

بعدازاں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھتے تھے۔ پس ان میں سے ہر ایک مصنّف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جس کا اُس پر غلبہ ہوتا۔

لہٰذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اس کے بارے میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے اور علمِ نحو کے قواعد، مسائل، فروع اور اختلافات بیان کرنے کے سوا اور کوئی خیال ہی نہیں ہوتا جیسے زجاج اور واحدی نے "کتاب البسیط" میں اور ابو حیّان نے "کتاب البحر والنہر" میں کیا ہے۔

اور مورّخ وسوانح نگار کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصّوں کی بھرمار کرے اور گزشتہ لوگوں کی خبریں وحالات درج کرے، عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں سچ ہوں یا جھوٹ جیسے کہ ثعلبی نے کیا ہے۔

اور فقیہہ مفسّر قریب قریب تمام علمِ فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیانِ امّہاتِ اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات ان فقہی مسائل کی دلیلیں قائم کرنے پر اُتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالفین کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے جیسے قرطبیؒ نے کیا ہے۔

اور علومِ عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدّین رحمۃ تو اپنی تفسیر کو حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور اسی قسم کی باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیزیں جا نکلتے ہیں جس کی وجہ سے ان کی تفسیروں کا مُطالعہ کرنے والے پر ایک مورد کو دوسرے مورد کی آیت کے ساتھ مطابقت نہ پانے کے سبب سخت حیرت ہوتی ہے۔ ابوحیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے " امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں، جن کی علمِ تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔"

اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے انھیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں کرے کیونکہ جہاں اس کو دُور سے بھی کسی چھٹیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اس نے اُس کا شکار کر لیا۔ یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔

بلقینی نے کہا ہے کہ میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالےٰ " فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ " کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے۔ کیونکہ بھلا جنّت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسّر نے عدم رؤیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔"

اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پُوچھنا ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں ایسا کفر بکتا ہے کہ توبہ بھلی اور اللہ تعالےٰ پر ایسے بہتان باندھتا ہے جن کی بابت کوئی اشارہ تک کہیں نہیں ملتا، جیسے کسی ملحد اور بے دین نے قولہ تعالےٰ " اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ " کے بارے میں (معاذ اللہ) یہ جھک مارا ہے کہ بندوں کے لئے ان کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا ان کے بارے میں جو اس کی زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اِسی قسم کا ہے۔

رافضیوں نے بھی قولہ تعالےٰ " يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً " کے بارے میں کچھ ایسا ہی ہذیان بکا ہے۔ اور اسی طرح لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابو یعلےٰ وغیرہ نے حذیفہ رضہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، بے شک میری امت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قرأت اِس طرح کرے گا جیسے کہ سڑی ہوئی اور بے کار کھجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اس کی اصل تاویل سے جُدا گانہ کرے گا۔[۵۱]

۵۱ اصل حدیث: " اَنَّ فِیْ اُمَّتِیْ قَوْمًا یَقْرَءُوْنَ الْقُرْاٰنَ یَنْثُرُوْنَهٗ نَثْرَ الدَّقَلِ وَیَتَاَوَّلُوْنَهٗ عَلٰی غَیْرِ تَاْوِیْلِهٖ "۱۲

پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کونسی تفسیر ایسی ہے جس کی تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو؟ تو میں کہوں گا کہ وہ مستند تفسیر امام ابو جعفر بن جریر طبری رح کی تفسیر ہے جس پر تمام معتبر علماء کا اتفاق ہے کہ فنِ تفسیر میں کوئی کتاب اس کی سی مرتب شدہ نہیں پائی جاتی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے کہ "ابن جریر کی کتاب تفسیر اس طرح کی ہے کہ کسی نے اس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی"

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسی ضروری منقول تفاسیر، اقوال استنباطات، اشارات، اعراب، لغات، بلاغت کے نکات اور بدیع کے محاسن وغیرہ اُمور کی جامع ہے جن کی حاجت فنِ تفسیر میں ہوتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہو گی کہ اس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور تفسیر کی کتاب کی حاجت ہی باقی نہ رہے گی۔ میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین و مطلع البدرین رکھا ہے اور اُسی کتاب کا مقدمہ اس کتاب اتقان کو بنایا ہے۔ میں اللہ پاک سے دُعا کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمّل کرنے پر میری مدد کرے بحقِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و آلِ محمد (صلعم) اور اس وقت چونکہ میں نے وہ بات ظاہر کر دی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص مقصد ہے اِس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ ان روایتوں کے تمام و کمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں جو کہ اسبابِ نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق آئی ہیں اور اُن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کر دی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

سُورۃ الفاتحہ

احمد رح نے اور ترمذی رح نے حسن قرار دے کر اور ابن حبّان نے اپنی صحیح میں عدی بن حبّان سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک "اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ" یہودی ہیں اور "اَلضَّآلِّيْنَ" نصارٰے ہیں۔"

ابن مردویہ نے بواسطۂ ابوذر رض روایت کی ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "مَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا "یہود"؛ میں نے کہا اور "اَلضَّآلِّيْنَ"؟ یعنی یہ کون ہیں تو حضور انور صلعم نے ارشاد فرمایا "نصاریٰ"۔

سُورۃ البقرہ

ابن مردویہ نے اپنے مستدرک میں مندرجۂ ذیل حدیث کو صحیح قرار دے کر بطریقِ ابو نضرہ

ابو سعید الخدری رضؓ کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپ نے قولہ تعالےٰ " وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ " کی تفسیر میں ارشاد فرمایا "وہ بیویاں حیض، پاخانہ، ناک کے مَیل اور تھوک سے پاک ہوں گی" ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں بزیعی واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبّان کا قول ہے کہ اُس سے حجّت لانا جائز نہیں۔ اور حاکم نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اِس قول کو ماننے میں تامّل ہے" اور پھر میں نے ابن کثیرؒ ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ " یہ حدیث حَسَن ہے"

ابن جریرؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقہ اور معتبر ہیں۔ عمرو بن قیس الملائی سے ایک شامی کے واسطے جو بنی امیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریرؒ نے اس کی بہت ثنا وصفت بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "عدل" کیا چیز ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عدل فدیہ ہے" یہ روایت مُرسَل اور جیّد ہے۔ اس کی تائید ابن عباسؓ کی ایک موقوفاً متصل اسنادِ روایت سے بھی ہوتی ہے۔

شیخین رضؓ نے بواسطۂ ابو ہریرہ رضؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور (صلّی اللہ علیہ وسلّم) نے فرمایا "بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ " اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُولُوا حِطَّةٌ " پس وہ دروازے میں چوتڑوں کے بل گھسٹ گھسٹ کر چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انھوں نے (حطّۃٌ کہنے کے بجائے) حَبَّةٌ فِي شَعْرَةٍ کہا۔ یہی قولہ تعالیٰ " قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ " کی تفسیر ہے"

ترمذیؒ وغیرہ نے سندِ حسن کے ساتھ بواسطۂ ابو سعید خُدری رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا " وَيْل " ایک ندی ہے جہنّم میں جس کے اندر کافر اس کی تہہ تک پہنچنے سے قبل چالیس ۴۰ سال نیچے ہی جاتا رہے گا" (یعنی وہ ندی اِس قدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اس کے سطح سے تہہ تک پہنچنے میں چالیس ۴۰ سال کا عرصہ صرف ہوگا)۔

احمد رحؒ نے اِسی سند کے ساتھ ابو سعید رضؓ کے واسطے سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے روایت کی ہے کہ حضور انورؐ نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جس میں "قنوت" کا ذکر ہو وہی "طاعت" ہے"

خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں عن

مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "یَتْلُوْنَهٗ حَقَّ تِلَاوَتِهٖ" کے متعلق یہ روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اس کی اتباع کا حق ہے"

ابن مردویہؒ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ حضرت علیؓ بن ابی طالب سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ" کے بارے میں فرمایا "لَا طَاعَةَ اِلَّا فِی الْمَعْرُوْفِ" یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بُری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کی ایک اور روایت بھی شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے موقوفاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے کہ "تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں ہرگز واجب نہیں ہے۔"

احمدؒ، ترمذیؒ اور حاکمؒ نے اِس حدیث کو صحیح قرار دے کر ابو سعید خُدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنٰکُمْ اُمَّةً وَّسَطًا" کے بارے میں فرمایا "وَسَطًا" کے معنی ہیں "عَدْلًا" یعنی میانہ رَو۔"

شیخینؒ وغیرہ نے حضرت ابو سعید خُدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "قیامت کے روز حضرت نوح علیہ السلام بُلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا کہ آیا تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے، ہاں میں نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جنابِ باری میں اُن کی قوم کو بُلایا جائے گا اور اُس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟" وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)" قومِ نوح کا یہ جواب سُن کر اللہ تعالیٰ حضرت نوحؑ سے فرمائے گا کہ تم اپنے گواہ لاؤ! نوح علیہ السلام عرض کریں گے کہ "میرے گواہ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کی اُمت ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا "وَسَطٌ عَدْلٌ" کے معنی میں ہے پس تم لوگ بُلائے جاؤ گے اور نوح علیہ السلام کی تبلیغِ رسالت کی گواہی دو گے اور میں بھی تم پر گواہی دوں گا۔" اِس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "وَالْوَسَطُ الْعَدْلُ" مرفوع غیر مُدرج ہے۔ ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں اِس کا ذکر کیا ہے۔

ابو الشیخ نے اور دیلمی نے مُسند الفردوس میں جُویبر کے طریق پر بواسطۂ ضحاک حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوْنِیْ اَذْكُرْكُمْ" کی تفسیر میں فرمایا "اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے کہ "اے میرے بندو! تم میری

اطاعت کے ذریعہ مجھے یاد کرو، میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمھیں یاد کروں گا۔"

طبرانی نے ابو امامہ رض سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نعلین کا اگلا تسمہ جو اُنگلیوں کے بیچ میں رہتا ہے ٹوٹ گیا، تو آپ نے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ پڑھا۔ صحابہ رض نے جب آپ کو اِس اَمر کے باعث اِسترجاع فرماتے سُنا تو کہنے لگے "یارسول اللہ ص! کیا یہ بھی کوئی مُصیبت ہے؟" حضورِ انور ص نے ارشاد فرمایا "مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وُہی مُصیبت ہے۔" اِس حدیث کے بہ کثرت شواہد ہیں۔

ابن ماجہ رح اور ابن ابی حاتم رح نے براء بن عازب رض سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "ہم لوگ ایک جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اُس وقت آپ ص نے فرمایا۔ کافر کی دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اُس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جنّ و الانس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سُن لیتا ہے اور جو چوپایہ بھی اُس آواز کو سُنتا ہے وہ اس کافر پر لعنت کرتا ہے۔" پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ "وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ" کا۔ یعنی چوپائے اُن پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی رح نے ابو امامہ رض سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے قولہ تعالیٰ "اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ" کی بابت فرمایا: "یہ شوال، ذو القعدہ اور ذو الحج کے مہینے ہیں۔"

طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے حضرت ابن عبّاس رض سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" کے معنی اِس طرح بیان فرمائے: "رَفَث عورتوں کو جماع کے ارادے سے چھیڑنا فسوق بُرے کام کرنا اور جدال ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے۔"

ابوداؤد نے عطاء رح سے روایت کی ہے کہ ان سے یمین (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا۔ تو انھوں نے کہا "حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لَغْوٌ فِي الْيَمِيْنِ آدمی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے کہ لَا وَاللّٰهِ اور بَلٰى وَاللّٰهِ"

——— بخاری نے اِس حدیث کی روایت حضرت عائشہ رض سے موقوفاً کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابو رزین الاسدی رح سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اللہ پاک تو فرماتا ہے اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسری (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟ حضورِ انور ص نے

فرمایا " قولہ تعالیٰ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ تیسری طلاق ہے۔"

ابن مردویہ نے حضرت انس رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ ! اللہ تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے، پھر یہ تیسری طلاق کہاں ہے ؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا تیسری طلاق "إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" ہے۔

طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی سُقم نہیں ابو لہیعہ کے طریق پر عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهٖ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا " الَّذِي بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے،) زوج (شوہر) ہے۔"

ترمذی اور ابن حبّان نے اپنی صحیح میں حضرت ابن مسعود رضہ سے روایت کی ہے کہ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " صَلٰوةُ الْوُسْطٰى " نمازِ عصر ہے۔"

احمد اور ترمذی نے اِس حدیث کو صحیح قرار دے کر سمرۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " صَلٰوةُ الْوُسْطٰى " نمازِ عصر ہے۔

ابن جریر نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " اَلصَّلٰوةُ الْوُسْطٰى " صَلٰوةُ الْعَصْرِ " ہے۔

نیز اسی راوی نے ابو مالک الاشعری رضہ سے بھی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طُرق اور شواہد بھی ہیں۔

طبرانی نے علی رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " اَلسَّكِيْنَةُ " ہوائے تند یا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے۔"

ابن مردویہ نے جُویبر کے طریق پر بواسطۂ ضحاک حضرت ابن عبّاس رضہ سے قولہ تعا " يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَاءُ " کے بارے میں مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِس سے مُراد " قرآن " ہے۔ ابن عبّاس رضہ کہتے ہیں کہ رسول پاک کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اسی کو تفسیرِ قرآن کا ملکہ عطا فرماتا ہے، ورنہ قراءتِ قرآن تو نیک و بد سب ہی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔"

سُورۂ آل عمران

احمد وغیرہ نے بواسطۂ ابو امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے

قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" کی تفسیر میں فرمایا۔ وہ لوگ جن کے دل میں کجی ہے اور جو متشابہ قرآن کے پیچھے پڑتے ہیں، خوارج ہیں"۔ اور قولہ تعالےٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا کہ وہ لوگ بھی خوارج ہیں۔

طبرانی وغیرہ نے ابوالدرداء رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے اَلرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اُن کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا "وہ شخص جس کی قسم پوری اترے، اس کی زبان سچی ہو، اس کا قلب استقامت پر رہے، اور اس کا پیٹ (حرام کا مال کھانے سے محفوظ رہے) اور اس کی شرمگاہ (پاک دامن رہے) پس ایسا شخص "اَلرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" میں سے ہے"۔

حاکم نے اِس حدیث کو صحیح قرار دے کر انس رضؓ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ" کی نسبت سوال کیا گیا، تو آپ نے فرمایا "قِنْطَار" ہزار اُوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں۔

احمد اور ابن ماجہ نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قنطار بارہ ہزار اُوقیہ (وزن) کا نام ہے"۔

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَلَهٗ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا" کی تفسیر میں اس طرح ارشاد فرمایا "جو لوگ کہ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ ہیں، اور زمین والے لوگوں میں سے وہ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے، اور چار و ناچار اسلام لانے والے وہ اسیرانِ جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے طوق و زنجیر کے ساتھ بندھے ہوئے جنت کی طرف کشاں کشاں لائے جاتے ہیں حالانکہ وہ (پہلے) اس بات کو بُرا خیال کرتے تھے۔

حاکم نے اِس حدیث کو صحیح قرار دے کر انس رضؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" کی نسبت سوال کیا گیا کہ "سبیل" سے کیا مُراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا "سامانِ (توشہ) سفر اور سواری"۔

ترمذی رح نے بھی حضرت ابن عمر رضؓ سے اسی کے مانند حدیث روایت کی ہے۔ اور اس کو حَسَن کہا ہے۔

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفیع سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْهِ سَبِیْلاً وَمَنْ کَفَرَ فَاِنَّ اللّٰہَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ " اس آیت کو سُن کر قبیلۂ ہُذیل کا ایک آدمی اُٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا " یا رسول اللہ ! جو شخص اس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا ؟ " آپؐ نے فرمایا " جو شخص حج کو ترک کرے گا (تو اس کا مطلب یہ ہے کہ) وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اس کے ثواب کی اُمید نہ رکھے گا " نفیعؒ تابعی ہیں اور حدیث کی اسناد مُرسل ہے اور اس حدیث کی شاہد ایک دوسری حدیث بھی ہے جو کہ ابن عباس رضؓ پر موقوف ہے۔

حاکم نے صحیح قرار دیتے ہوئے ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " اِتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقٰتِهٖ " کی تفسیر میں فرمایا " اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی اس طرح اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اُس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر اُس کو دل سے نہ بھولے "

ابن مردویہ نے ابو جعفر الباقر سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " وَلْتَکُنْ مِّنْکُمْ اُمَّةٌ یَّدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ " کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنّت کی پیروی ہے " یہ حدیث معضل ہے۔

دیلمی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوْہٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْہٌ " کی تفسیر میں فرمایا۔ اہلِ سنّت کے مُنہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے۔

طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " مُسَوِّمِیْنَ " کے بارے میں فرمایا یعنی نشان لگے ہوئے اور معرکۂ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے اور معرکۂ اُحد کے دن سُرخ عمامے "

بخاریؒ نے ابو ہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ ادا نہیں کی تو وہ مال اس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے گنجے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کی آنکھ پر دو سیاہ چھٹکیاں (علامتِ زہر) ہوں گی قیامت کے دن اُس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا۔ یہ سانپ اس شخص

کے دونوں کلّوں اور جبڑوں کو پکڑ کر کہے گا "میں تیرا مال ہوں، میں تیرا خزانہ ہوں"۔ پھر اس کے بعد حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ بِمَا اٰتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ - الآیہ"۔

سُوْرَۃُ النِّسَاءِ

ابن ابی حاتم رحؒ نے اور ابن حبّان رحؒ نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "ذٰلِکَ اَدْنٰٓی اَنْ لَّا تَعُوْلُوْا" کے بارے میں فرمایا یعنی اَنْ لَّا تَجُوْرُوْا (یہ کہ نہ ظلم کرو) ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ اُبَیّ رضؓ نے کہا "یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ سے یہ روایت موقوفاً آئی ہے"۔

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا: "حضرت عمر رضؓ کے رُوبرُو آیت کریمہ "کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُھُمْ بَدَّلْنٰھُمْ جُلُوْدًا غَیْرَھَا" پڑھی گئی اس کو سُن کر حضرت معاذ رضؓ نے کہا "میں اس کی تفسیر جانتا ہوں جو یہ ہے کہ "وہ کھالیں (یعنی اہلِ دوزخ کی جلدیں) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی"۔ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا "میں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سُنا ہے"۔

طبرانی نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابوہریرۃ رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُہٗ جَھَنَّمُ" کے بارے میں فرمایا "اِنْ جَازَاہُ یعنی اگر اللہ پاک اُس کو (قاتل کو) جزا دے"۔

طبرانی وغیرہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "فَیُوَفِّیْھِمْ اُجُوْرَھُمْ وَیَزِیْدُھُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ" کے بارے میں فرمایا کہ اِس سے مراد اُن لوگوں کی شفاعت ہے جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہوا، لیکن انھوں نے اُن (نیکوکار اَجر پانے والے) لوگوں کے ساتھ دُنیا میں نیک سلوک کیا تھا (یعنی اپنا اجر پالینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا مرتبہ بھی ان کو ملے گا)۔

ابوداؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ سوال کرنے آیا۔ اُس نے آں حضرتؐ سے "کَلَالَۃ" کی بابت دریافت کیا تو حضورؐ نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سُنی ہے جو کہ موسم گرما میں نازل کی گئی ہے "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ"۔ پس جو شخص نہ کوئی

بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالہ ہوں گے۔" یہ حدیث مُرسَل ہے۔
ابوالشیخ نے کتاب الفرائض میں حضرت براء رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ماسوا بیٹے اور باپ کے" یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثار کلالہ کہلاتے ہیں۔

سورۃ المائدہ

ابن ابی حاتم نے ابوسعید الخدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بنو اسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا" اِس حدیث کی ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مُرسل روایت سے بھی ہے۔
حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری رضؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا جب قولہ "فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" کا نزول ہوا تو رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوموسیٰ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا "وہ لوگ اس کی قوم ہیں"
طبرانی نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَوْ كِسْوَتُهُمْ" کے بارے میں فرمایا یعنی ہر مسکین کے لئے ایک عباء ہو"
ترمذی نے اِس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے ابوامیہ سفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں ابوثعلبۃ الخشنی رضؓ کے پاس گیا اور میں نے اُس سے کہا "تم اس آیت میں کیا کہو گے؟" اس نے کہا کونسی آیت؟ میں نے کہا قولہ تعالیٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ"۔ اُس نے جواب دیا "واللہ یہ حق ہے کہ میں نے اِس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو حضور انورؐ نے فرمایا "بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بُری باتوں سے منع کرو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلے میں دنیا کو اچھا اور قابلِ قدر خیال کیا جاتا ہے اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اس پر نازاں ہے تو ایسے وقت تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستے پر چھوڑ دو"
احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابوعامر الاشعری سے روایت کی ہے اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیتِ کریمہ "لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ" کی نسبت سوال کیا

کہ اس سے کیا مُراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا "تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم ہو۔"

سورۃ الانعام

ابن مردویہ اور ابو الشیخ نے نہشل کے طریق پر بواسطۂ ضحاک حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ہر ایک آدمی کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سوجاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اس بندے کی رُوح قبض کرنے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کرلیتا ہے ورنہ اُس کی جان اس کے قالب میں لوٹا دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ "یَتَوَفّٰکُمْ بِالَّیْلِ" کا۔ نہشل سخت جھوٹا ہے۔

احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "جب جب آیتِ کریمہ "اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَھُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوئی تو یہ بات صحابہ رضؓ پر بہت شاق گزری اور انھوں نے کہا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ وہ بات نہیں جس کو تم مُراد لیتے ہو، کیا تم نے بندۂ صالح کا قول نہیں سُنا ہے کہ "اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ" یہ ظلم دراصل شرک ہے۔"

ابن ابی حاتم وغیرہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابو سعید الخدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" کے بارے میں فرمایا: اگر تمام جنّ، انس، شیاطین اور ملائکہ جب سے وہ پیدا کئے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانے تک (سب کے سب جمع ہوجائیں اور) ایک ہی صف میں صف بستہ ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کرسکیں گے۔"

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرّہ کے طریق پر ابو جعفر رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیۂ کریمہ "فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ اَنْ یَّھْدِیَہٗ یَشْرَحْ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ" کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اُس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب صلعم نے فرمایا۔ ایک نور اُس کے سینے میں چمکاتا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع ہوجاتا ہے۔" صحابہ رضؓ نے عرض کی "پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جاسکے؟" آپؐ

نے ارشاد فرمایا (یہاں اس کی نشانی ہے) دارُ الخلود (ہمیشگی کے گھر) کی طرف پناہ لینا، دارُ الغرور (دنیا) سے دُور بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا۔" یہ حدیث مُرسل ہے اور اس کے بہ کثرت متصل اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ" کے متعلق فرمایا اس سے مُراد وہ چیز ہے جو کہ خوشہ سے گر پڑے۔"

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیّب رضؓ کی مُرسل حدیث سے نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَوْفُوا الْكَیْلَ وَ الْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے بارے میں فرمایا کہ جو شخص ماپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے حالانکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارے میں اس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اُس سے مواخذہ نہ ہوگا "وُسْعَهَا" کی یہی تاویل و تفسیر ہے۔"

احمد اور ترمذی نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یَاْتِیْ بَعْضُ اٰیٰتِ رَبِّكَ لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُهَا" کے بارے میں فرمایا: اس سے آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن مُراد ہے۔" اس روایت کے بہ کثرت طرق صحیحین وغیرہ میں ابوہریرہ رضؓ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔

طبرانی وغیرہ نے جیّد سند سے عمر بن الخطّاب رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمّ المومنین حضرت عائشہ رضؓ سے فرمایا "اِنَّ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَهُمْ وَ كَانُوْا شِیَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں۔"

طبرانی نے سندِ صحیح کے ساتھ ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اِنَّ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَهُمْ وَ كَانُوْا شِیَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ اِس اُمّت میں بدعت پھیلانے والے اور خود غرض ہوں گے۔"

سورۃ الاعراف

ابن مردویہ وغیرہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "خُذُوْا زِیْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" کے متعلق فرمایا۔

"تم جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھو" اس روایت کا ایک شاہد ابوہریرہ رضؓ کی حدیث سے ابوالشیخ کے پاس بھی ہے۔"

احمد اور ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت کے بارے میں ذکر کیا جب کہ بندۂ کافر کی رُوح قبض کی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا "فرشتے اس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ پس وہ فرشتوں کی جس جماعت پر گزرتے ہیں وہ جماعتِ ملائکہ کہتی ہے "یہ کیسی خبیث رُوح ہے" یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اس کو لئے ہوئے آسمانِ دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلواتے ہیں مگر دروازۂ آسمان اُس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا" پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ" پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اِس کا اعمالنامہ سجّین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے" پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بُری طرح نیچے پٹک دی جاتی ہے" پھر آپ نے یہ آیت پڑھی "وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ"

ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ رضؓ سے روایت کی ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی بابت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہوتی ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا "وہی لوگ تو اعراف میں رہنے والے ہیں" اِس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں۔

طبرانی اور بیہقی نے سعید بن منصور وغیرہم نے عبدالرحمٰن المزنی سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحابُ الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا، تو آپ نے ارشاد فرمایا "وہ ایسے لوگ ہیں جو راہِ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ۔ پس ان کو جنت میں داخل ہونے سے ان کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہِ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے" اس کا ایک شاہد ابوہریرہؓ کی حدیث سے بیہقی کے پاس اور ابوسعیدؓ کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سندِ ضعیف کے ساتھ انس رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "وہ اعراف والے لوگ مومنینِ جنّ ہیں"

ابن جریر نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "طوفان" موت ہے"

احمد، ترمذی اور حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے انس رضہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا "فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا" پھر فرمایا (خدا تعالیٰ نے) یوں تجلّی فرمائی) اور اپنے انگوٹھے کے کنارے سے داہنی انگلی کے پوروں پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰ ع بیہوش ہو کر گر پڑے"۔

ابو الشیخ نے اِس حدیث کی روایت اِن الفاظ سے کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھنگلیا سے اشارہ کیا اور کہا۔ پس اللہ پاک نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا"۔

ابو الشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اُن کے باپ محمد رضہ سے جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ) کے واسطے سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "موسیٰ علیہ السلام پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنّت کے درخت سِدرَہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا"۔

احمد، نسائی اور حاکم نے اِس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے ابن عبّاس رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالےٰ نے پشتِ آدم ع سے عرفہ کے دن کلمۂ ایجاب کے ساتھ قول و قرار لیا تھا۔ اللہ تعالےٰ نے آدم ع کی صُلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت کی گئی تھی نکال کر آدم ع کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" (کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں) ذریتِ آدم ع نے کہا "بَلٰى" (بے شک تو ہمارا رب ہے)"۔

ابن جریرؒ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اِس آیت کے بارے میں فرمایا "اللہ تعالےٰ نے ذرّیتِ آدم کو اُن کی پشت سے اِس طرح پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں۔ پھر اُن سے ارشاد فرمایا "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟" (کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟) انھوں نے کہا "بَلٰى" (کیوں نہیں) اور ملائکہ نے کہا "شَهِدْنَا" یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہیں۔

احمد اور ترمذی نے حَسَن بتاتے ہوئے اور حاکم نے صحیح قرار دیتے ہوئے سمرہ رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب حوّا ر ع لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے خواب میں آکر انھیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدُ الحارث (شیطان کا بندہ) رکھنا۔ چونکہ حوّا ر ع کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس لئے ابلیس نے ان کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو

تو لڑکا زندہ رہے گا۔ لہٰذا حوّا ء نے اس بچہ کا عبد الحارث ہی نام رکھا اور وہ زندہ رہا پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اُس کا حکم تھا۔[ا]

ابن ابی حاتم نے اور ابو الشیخ نے شعبی رح سے روایت کی ہے، اُس نے کہا جب اللہ تعالےٰ نے "خُذِ الْعَفْوَ" الآیہ نازل فرمائی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل ع سے دریافت کیا کہ "یہ کیا چیز ہے؟" جبریل ع نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم (جاننے والے) سے دریافت کروں" یہ کہہ کر جبریل ع چلے گئے اور پھر واپس آکر انھوں نے کہا "اللہ تعالےٰ آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اس شخص کو معاف کردیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے۔ اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اس سے ملیں۔" یہ حدیث مرسل ہے۔

سورۃ الانفال

ابو الشیخ نے ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْٓا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ" کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ "اَلنَّاسُ" کون لوگ ہیں؟" (یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں) تو آپ نے فرمایا "اہلِ فارس"۔

ترمذی رح نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے ابو موسیٰ رض سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "اللہ تعالےٰ نے مجھ پر میری امت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں، ایک "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ" اور دوسرا "وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ" پس جب میں (دنیا سے) گزر جاؤں گا تو ان میں استغفار کو روزِ قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گا۔"

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں "میں نے رسول اللہ صلعم کو برسرِ منبر یہ فرماتے سُنا کہ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ" (آگاہ رہو کہ قوت تیر اندازی کا نام ہے) پس اِس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کار آمد قوت تیر اندازی ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ

[ا] روایۃً اور درایۃً یہ حدیث محلِ نظر اور موضوع بحث ہے یہ اس آیت کی تفسیر میں ذکر کی گئی ہے: فَلَمَّآ اٰتٰىهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰىهُمَا۔ ۱۲ مص

ابو الشیخ نے ابو جہدی کے طریق پر ان کے باپ سے اور ان کے باپ نے اس شخص سے جس نے اس سے حدیث بیان کی تھی، یہ روایت کی ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ " کے بارے میں فرمایا کہ " وہ جنّ ہیں " طبرانی نے اسی کے مانند یزید بن عبد اللہ بن غریب سے اور اس نے (یزید نے) اپنے باپ عبد اللہ سے اور اس کے باپ (عبد اللہ) نے اس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر ایسی ہی حدیث روایت کی ہے

سورۂ برآءۃ

ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا " میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے " يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ " کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا یہ " يَوْمُ النَّحْرِ " قربانی کا دن ہے " اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمرؓ کی روایت سے ابن جریر کے پاس بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " عرفہ کا دن ہی " يَوْمِ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ " ہے۔

احمد اور ترمذی اور ابن حبّان اور حاکم نے ابو سعید سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " جب تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ "

ابن المبارک نے کتاب الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے کتاب البعث میں عمران بن الحصین اور ابو ہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ " وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ " کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ ایک قصر ایک ڈال (سالم) موتی کا ہے جس کے اندر ستّر مکانات ایک ڈال سے دانۂ یاقوتِ سُرخ کے بنے ہیں۔ ہر ایک مکان میں ستّر کمرے سبز زمرد کے ہیں اور ہر ایک کمرے میں ایک تخت ہے جس پر ستّر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں، ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حُورِ عین میں سے موجود ہے، ہر ایک کمرہ میں ستّر دسترخوان ہیں ہر ایک دسترخوان پر ستّر طرح کے کھانے چُنے ہیں، ہر ایک کمرہ میں ستّر غلام اور باندیاں ہیں اور ہر روز بندۂ مومن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے لُطف اندوز ہوتا ہے "

مُسلم وغیرہ نے ابو سعید رضؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا " دو شخصوں نے اس مسجد کے

بارے میں باہم اختلاف کیا جس کی بنیاد تقوےٰ پر رکھی گئی تھی[۱] ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجدِ قبا ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا "وہ میری ہی مسجد ہے"۔ احمد نے بھی اسی کے مانند سہل بن سعد اور اُبیؓ بن کعبؓ سے روایت کی ہے۔

امام احمدؒ امام ابن ماجہؒ اور ابن خزیمہؒ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصارؓ کے پاس مسجدِ قبا میں تشریف لائے اور فرمایا "اللہ تعالےٰ نے طاہر اور پاک رہنے کی وجہ سے تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جہاں تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے[۲]۔ لہٰذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا "ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجا کر لیتے ہیں" رسولِ پاک نے ارشاد فرمایا "وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمھیں چاہیئے کہ اس پر ہمیشہ عمل پیرا رہو"۔

ابن جریرؒ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلسَّآئِحُوْنَ" سے روزہ دار لوگ مُراد ہیں"۔

سُورۂ یونس

مسلمؒ نے صہیبؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِیَادَۃٌ" کے بارہ میں فرمایا "حُسْنٰی سے مُراد ہے جنّت اور زِیَادَۃٌ سے دیدارِ الٰہی۔ اسی باب میں اُبیّ بن کعبؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، کعب بن عجرہؓ، انسؓ اور ابوہریرہؓ سے بھی روایتیں آئی ہیں"۔

ابن مردویہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوْا" اِس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے "اَلْحُسْنٰی" جنّت ہے اور "وَزِیَادَۃٌ" اللہ تعالےٰ کا دیدار ہے"۔

ابوالشیخ وغیرہ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "قُلْ بِفَضْلِ اللّٰہِ" کے معنی یہ بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے اور "بِرَحْمَتِہٖ" کے معنی یہ ہیں

---

[۱] جس کا ذکر اس آیت میں ہے "لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی" الآیۃ۔

[۲] قولہ تعالےٰ "فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا" الآیۃ

کہ اللہ تعالےٰ نے تم کو اپنا اہل بنایا۔"

ابن مردویہ نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ (بیماری) شکایت ہے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ "تو قرآن پڑھ، اللہ تعالےٰ فرماتا ہے " وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ" اس آیت کا ایک اور شاہد واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔

ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک اللہ تعالےٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن پر رشک انبیاءؑ اور شہداءؓ کرتے ہیں" صحابہ رضؓ نے سوال کیا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟" آپ نے فرمایا "وہ لوگ جنھوں نے بغیر کسی اموال وانساب کے محض للہ فی اللہ باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور ان کو اس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ تمام لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے۔" پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی "اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ۔"

ابن مردویہ نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" الآیۃ۔ کے بارے میں فرمایا "وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ محض للہ فی اللہ باہم دوستی رکھتے ہیں۔" اسی جیسی ایک حدیث حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ سے مروی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے۔

احمد، سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابوالدرداء رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے آیۂ کریمہ "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا: "جب سے میں نے اِس آیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ اس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپ نے بھی یہ ارشاد فرمایا کہ "جب سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے لے کر اب تک تمھارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ یہ رویائے صالحہ ہے جس کو مردِ مومن خود دیکھتا ہے یا اس کے لئے وہ دکھایا جاتا ہے پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور آخرت میں جنّت کی خوشخبری ہے۔" اس روایت کے طریقے بہ کثرت ہیں۔

ابن مردویہ نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہٗ "اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّا اٰمَنُوْا" کی تفسیر میں فرمایا "انھوں نے دعا کی تھی"۔

سورۂ ہود

ابن مردویہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس آیت "لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا" کی تلاوت فرمائی تو میں نے کہا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس کے کیا معنی ہیں؟" رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جو شخص تم میں سے زیادہ عقلمند ہوگا وہی تم میں اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور طاعتِ الٰہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا"۔

طبرانی نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں نے سابقہ برائی کی تلافی کرنے اور اس کو مٹانے کے حق میں نئی نیکی سے بڑھ کر کسی چیز کو زیادہ تیز اور با اثر نہیں پایا، اور بے شک نیکیاں بدیوں کو نابود کردیتی ہیں"[1]۔

احمدرحؒ نے ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے۔ آپ نے ارشاد فرمایا "تجھ سے کوئی برا کام ہوجائے تو اس کے بعد ہی ایک اچھا کام بھی کرلے ... تو وہ اس برائی کو محو کردے گا"۔ میں نے عرض کیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" نیکیوں میں سے ہے؟" آپ نے فرمایا "یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے"۔

طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے اس نے کہا "جب قولہ تعالیٰ "وَمَا کَانَ رَبُّکَ لِیُهْلِکَ الْقُرٰی بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ" کا نزول ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "جب اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں"۔

سورۂ یوسف

سعید بن منصور، ابویعلیٰ اور حاکم نے صحیح قرار دیتے ہوئے اور بیہقی نے "کتاب الدلائل" میں جابر بن عبداللہ رضؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

---

[1] قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ"۔

خدمت میں ایک یہودی آیا اور اُس نے کہا "یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم! تم مجھ کو ان ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے آپ کو سجدہ کرتے دیکھا تھا۔ ان ستاروں کے کیا نام ہیں؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس یہودی کو کوئی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ کے پاس جبریلؑ تشریف لائے اور انھوں نے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی۔ پھر آپ نے اس یہودی کو بُلوا بھیجا اور اس سے فرمایا "اگر میں تجھ سے ان ستاروں کا حال بیان کر دوں تو کیا تو ایمان لے آئے گا؟" یہودی نے عرض کیا کہ "بے شک" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا "وہ ستارے خرثان، طارق، الذیال، ذوالکیعان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الضروح، المصبح، الفلیق، الضیاء اور النور تھے۔" یہ بات سُن کر یہودی نے کہا "ہاں واللہ یہی ان کے نام ہیں۔" اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور ان کی ماں۔ یوسف علیہ السلام نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے آپ کو سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب انھوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا "میں دیکھتا (خیال کرتا) ہوں کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع کر دے گا۔"

ابن مردویہ نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب یوسفؑ نے کہا "ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّيْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ" تو اُس وقت جبریلؑ نے ان سے کہا "یوسفؑ! اپنے مائل ہو جانے کو یاد کرو۔" یہ سُن کر حضرت یوسفؑ نے جواب دیا "وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِيْ"۔

سورۃ الرّعد

ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیتے ہوئے حضرت ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضور انورؐ نے قولہ تعالیٰ "وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلٰى بَعْضٍ فِي الْاُكُلِ" کے بارے میں فرمایا جیسے الدقل[۱] اور الفارسی یا شیریں اور ترش۔"

احمد اور ترمذی نے صحیح بتاتے ہوئے اور نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا کہ یہودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انھوں نے کہا "ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایک فرشتہ ہے جو ابر پر مامور ہے اس کے ہاتھ میں آگ کا مخراق[۲] ہے اس سے وہ ابر کو زجر کرتا (دھمکاتا) ہے اور جس طرف خدا

---

[۱] گھٹیا قسم کی کھجور، کچی۔ ۱۲ (مص)

[۲] کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹ کر بنایا جاتا ہے۔ ۱۲ (مص)

کا حکم ہوتا اسی طرف ابر کو لے چلتا ہے۔" یہودیوں نے کہا "پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟"
رسول اللہ صلعم نے ارشاد فرمایا "یہ اسی کی آواز ہے۔"

ابن مردویہ نے عمرو بن نجاد الاشعری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "رَعد ایک فرشتہ ہے جو اَبر کو زجر کرتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے اِس فرشتہ کا نام رَوفیل ہے۔"

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبداللہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایک فرشتہ اَبر پر مامور ہے جو کہ دُور دُور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند اَبر کے ٹکڑوں کو باہم پیوست کرتا ہے، اس کے ہاتھ میں ایک مخراق (سونٹا) ہوتا ہے جب وہ اُس کو اُٹھاتا ہے تو بجلی چمکتی ہے، اور جب وہ دھمکاتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے، اور جب وہ کوڑا مارتا ہے تو بجلی گرتی ہے۔"

احمد اور ابن حبّان نے ابو سعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "طُوبیٰ جنّت کے ایک درخت کا نام ہے اس کا قطر یا محیط، ایک سو سال کا راستہ ہے۔" (یعنی اس کا سایہ اِتنی مسافت تک پھیلا ہوا ہے)۔

طبرانی نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے، اُنھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ اللہ تعالےٰ جو چاہتا ہے محو کرتا ہے[1] اور جس کو چاہتا ہے قائم رکھتا ہے، مگر بدبختی اور نیک بدبختی اور زندگی اور موت۔" (یعنی ان کو محو یا قائم نہیں فرماتا)۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ رضؓ بن رِئاب سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "یَمْحُو اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ" کے بارے میں فرمایا "مثلاً رزق میں سے محو کرتا ہے اور اس میں زیادتی بھی فرماتا ہے۔ اور اَجَل (میعادِ زندگی میں سے گھٹاتا ہے اور اس میں زیادتی بھی کرتا ہے۔"

ابن مردویہ نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "یَمْحُو اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ" کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "یہ واقعہ ہر شبِ قدر کو ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے، علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیوں کہ یہ باتیں تبدیل نہیں ہوتیں۔"[2]

---

[1] قولہ تعالیٰ "یَمْحُو اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ" الآیۃ۔ [2] یہ امور قضائے مبرم کہلاتے ہیں۔ ۱۲

ابن مردویہ ہی نے علی رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب صلعم نے فرمایا " میں اس کی تفسیر سے تمھاری آنکھیں ضرور ٹھنڈی کروں گا، اور البتہ میں اپنے بعد اپنی امت کی آنکھیں بھی اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا۔ صدقہ اس کے قاعدے پر، ماں باپ سے نیک سلوک، اور احسان اور نیکی کرنا بدبختی کو خوش نصیبی سے بدل دیتا ہے اور عمر میں اضافہ کرتا ہے۔"

سورۂ ابراہیم

ابن مردویہ نے ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق)، وہ زیادتی (نعمت) سے محروم نہیں رکھا گیا، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ "

احمد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے صحیح بیان کرتے ہوئے اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین نے ابو امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ " وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ " کی تفسیر میں فرمایا " دوزخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اُس سے کراہت کرے گا، پھر جب اُس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھُن جائے گا اور اُس کے سر کی کھال بالوں سمیت اُتر کر گر پڑے گی اور جب وہ اس پانی کو پی لے گا تو اُس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ " اور باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے " وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ "

ابن ابی حاتم، طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالک رضؓ سے روایت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ راوی نے اِس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مرفوع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ " سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ " کے متعلق آئی ہے۔ راوی کہتا ہے " اہلِ دوزخ باہم صلاح کریں گے کہ آؤ ہم صبر کریں، چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے پھر جب دیکھیں گے کہ اس سے انھیں کوئی فائدہ نہیں ہوا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ وزاری اور بے قراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت روتے چلّاتے رہیں گے اور جب دیکھیں گے کہ اس سے بھی ان کو کوئی فائدہ نہیں ہوا تو وہ کہیں گے " ہمارے لئے یکساں ہے خواہ ہم گریہ وزاری کریں یا صبر کریں ہمارے لئے کوئی جگہ رہائی کی نہیں ہے۔"

ترمذی، نسائی، حاکم اور ابن حبّان وغیرہم نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ

"مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" کے بارے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ کھجور کا درخت ہے" اور قولہ تعالےٰ "مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ" کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ "وہ حنظل (اندرائن) ہے"

احمد اور ابن مردویہ نے سندِ جیّد کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" کے بارے میں فرمایا "وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے کم نہیں ہوتے اور وہ کھجور کا درخت ہے"

ائمۂ ستّہ (بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ) نے براء بن عازب رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب مسلمان سے قبر میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ" پس اسی بات کو اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ" میں بیان فرمایا ہے"

مسلم نے ثوبان رضؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا "ایک یہودی عالم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا "أَيْنَ تَكُونُ النَّاسُ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" یعنی جس دن یہ زمین دوسری زمین سے بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی؟) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو جواب دیا "هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُونَ الْحَشْرِ" وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے"

مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "تمام لوگوں میں سب سے پہلے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس آیت "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" کی بابت سوال کیا، میں نے کہا "اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "(پل) صراط پر"

طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ نے اور بیہقی نے "کتاب البعث" میں ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" کی تفسیر میں فرمایا "ایک بالکل سفید زمین ہوگی گویا کہ وہ چاندی ہے اس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے"

سُورۃ الحجر

طبرانی، ابن مردویہ اور ابن حبّان نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا "کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اِس آیت "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ" کے متعلق کچھ فرماتے ہوئے سُنا ہے؟" ابوسعید خدری رضؓ نے کہا "ہاں میں نے سُنا ہے آپؐ فرماتے تھے کہ اللہ تعالےٰ کچھ مومنین کو اِس کے بعد نکالے گا جب کہ ان کو واجبی سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ تعالےٰ اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرکین ان سے کہیں گے، تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے آج تم کو کیا ہوگیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ اللہ تعالےٰ مشرکین کی یہ بات سُن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی اجازت دے گا پس فرشتے، انبیاء علیہم السّلام اور سب مومنین شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومنین بحکمِ الٰہی دوزخ سے نکالے جائیں گے اور مشرکین یہ حال دیکھ کر کہیں گے۔ اے کاش ہم بھی ان ہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت سے فائدہ ہوتا اور ہم بھی ان کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے۔" پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ" کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابوموسیٰ اشعری رضؓ، جابر بن عبد اللہ رضؓ اور حضرت علی رضؓ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "لِکُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُوْمٌ"[1] کے متعلق ارشاد فرمایا۔ ایک حصّہ ان لوگوں کا ہے جنھوں نے شرک کیا، دوسرا حصّہ وجودِ باری تعالیٰ میں شک کرنے والوں کا ہے اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا۔"

بخاری اور ترمذی نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اُمُّ الْقُرْاٰنِ یہی اَلسَّبْعُ الْمَثَانِیْ اور قرآنِ عظیم ہے۔"

طبرانی نے الاوسط میں ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اور کہا "کیا آپؐ نے اللہ پاک کے قول "کَمَا اَنْزَلْنَا عَلَی الْمُقْتَسِمِیْنَ"[2] کی بابت کچھ خیال کیا ہے؟ (یعنی اس کے مطلب پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ

[1] ترجمہ: ہر ایک دروازہ کے لئے ان میں سے جماعتیں تقسیم کردی گئی ہیں ۱۲ [2] ترجمہ: جس طرح ان لوگوں پر نازل کیا گیا جنھوں نے تقسیم کردیا

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس سے یہود اور نصاریٰ مُراد ہیں"۔ سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِیْنَ"[۵۱] میں "عِضِیْنَ" کیا چیز ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا "وہ لوگ قرآن کے کسی حصہ پر ایمان لائے اور کسی حصہ کی نافرمانی[۵۲] کی"۔

ترمذی، ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ عَمَّا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ" کے بارے میں فرمایا "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کہنے کی بابت سوال ہوگا)۔

سورۃ النحل

ابن مردویہ نے براء رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ" کی تفسیر دریافت کی گئی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "لمبے لمبے بچھو کھجور کے درختوں کے مانند ان لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے"۔

سُورۃ الاسراء (سورۂ بنی اسرائیل)۔

بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ "عبد اللہ بن سلام رضہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سیاہ داغ (دھبہ) کے بارے میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے" تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وہ دو آفتاب تھے پس اللہ تعالےٰ نے فرمایا "وَجَعَلْنَا الَّیْلَ وَالنَّهَارَ اٰیَتَیْنِ فَمَحَوْنَا اٰیَةَ الَّیْلِ" لہٰذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وُہی محو ہے"۔

حاکم نے التاریخ میں اور دیلمی نے جابر بن عبد اللہ رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ" کے بارے میں فرمایا "وہ کرامت اُنگلیوں کے ساتھ کھانا ہے"۔

ابن مردویہ نے علی رضہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "یَوْمَ نَدْعُوْا كُلَّ اُنَاسٍۭ بِاِمَامِهِمْ" کے متعلق فرمایا "ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو اُن کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پُکاری اور بُلائی جائے گی"۔

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" کی تفسیر میں فرمایا "یعنی زوالِ آفتاب کے وقت"۔

---

۵۱ ترجمہ: "جنھوں نے قرآن کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا"۔

۵۲ یہاں قرآن سے کتاب الٰہی مُراد ہے۔ (مص)

بزار اور ابن مردویہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "دُلُوكِ الشَّمْسِ" سے سورج کا زوال مُراد ہے"۔

ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اور نسائی نے اس کو صحیح بتایا ہے۔ ابو ہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" کی تفسیر میں فرمایا۔ "رات اور دن کے ملائکہ اُس کا مشاہدہ کرتے ہیں (اس وقت حاضر ہوتے ہیں)"

احمد وغیرہ نے ابو ہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا" کے بارے میں فرمایا" یہ وہی مقام ہے جس میں میں اپنی اُمت کے لئے شفاعت کروں گا" اور ایک لفظ میں اُس کی روایت یوں آئی ہے کہ "دراصل وُہی شفاعت ہے" اِس روایت کے بہ کثرت مطوّل اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتابوں میں موجود ہیں۔

شیخین وغیرہ نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! حشر کے دن لوگ اپنے مُونہوں کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "جس ذات نے اُن کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اِس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مُونہوں کے بَل چلائے"۔

سُورَۃُ الکہف

احمد اور ترمذی نے ابو سعید خُدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دبازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے برابر ہے"۔

انہی دونوں راویوں نے ابوسعید رضؓ سے یہی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ" کی تفسیر میں فرمایا "تیل کی گاد کی طرح" پھر جب وہ پانی اس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اُتر کر اس میں گر پڑے گی"

احمدؒ نے بھی اِسی راوی (ابوسعیدؓ) سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بَاقِيَاتِ صَالِحَات، تکبیر، تہلیل، تسبیح، حمد اور لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ کہنا ہے" (یعنی ان کا وِرد رکھنا)۔

احمد نے نعمان بن بشیر رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "سُبْحَانَ اللّٰہِ، وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ، وَلَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَ اللّٰہُ اَکْبَرُ" یہی باقیات صالحات ہیں۔" طبرانی نے اسی طرح سعد بن جنادہ رضؓ سے روایت کی ہے۔

ابن جریر نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سُبْحَانَ اللّٰہِ وَ الْحَمْدُ لِلّٰہِ وَ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَ اللّٰہُ اَکْبَرُ" یہی باقیات الصّالحات ہیں۔"

احمد نے ابوسعید رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنّم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتی ہے۔"

بزار نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابوذر رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ابوذر نے کہا "وہ کنز (خزانہ) جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ سونے کی ایک ٹھوس تختی ہے، مجھے اس شخص پر تعجب ہوتا ہے جس نے قدر (تقدیرِ الٰہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہوا۔ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ۔"

شیخین نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو، کیونکہ فردوس جنّت کا بلند ترین اور مرکزی و وسطی درجہ ہے اور اسی میں سے جنّت کی نہریں نکلی ہیں۔"

سورۂ مریم

طبرانی نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ وہ سَرِیّ (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریمؑ سے کہا تھا "قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا" ایک نہر تھی جس کو اللہ تعالےٰ نے ان کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا۔"

مسلم وغیرہ نے مغیرہ بن شعبہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "مجھ کو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (عیسائیوں) نے کہا "کیا تم نے کبھی یہ بھی خیال کیا ہے کہ تم لوگ "یَا اُخْتَ هَارُوْنَ" پڑھتے ہو حالانکہ حضرت موسیٰؑ حضرت عیسیٰؑ سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ رسالت مآب صلعم نے ارشاد فرمایا "کیوں نہ تم نے ان کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) اپنے سے قبل گزرے ہوئے انبیاءؑ اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔"

احمد اور شیخین نے ابو سعید رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جب اہلِ جنت جنّت میں اور دوزخی دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو چتکبرے دُنبہ کی شکل میں بلایا جائے گا، پس وہ جنّت اور دوزخ کے بیچ میں کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اے جنّت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جنتی لوگ نظر اٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے، ہاں یہ موت ہے، پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا۔ اے اہلِ جنّت! تمہارے لئے خُلُود (ہمیشہ رہنا) ہے اور موت نہیں۔ اور اے اہلِ دوزخ! تمہارے لئے بھی خُلُود ہے اور موت نہیں۔" پس رسالتماب صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی "وَاَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ اِذْ قُضِيَ الْاَمْرُ وَهُمْ فِيْ غَفْلَةٍ" اور اپنے ہاتھ سے اشارہ کر کے فرمایا "دُنیا کے لوگ غفلت میں ہیں۔"

ابن جریر نے ابو امامہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ غَیّ اور اَثَام جہنّم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ ان دونوں میں دوزخیوں کا کچ لہو بہتا ہے۔" ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث مُنکر ہے۔

احمد بن ابی سمیہ نے روایت کی ہے۔ اس نے کہا کہ "ہمارا ورود کے بارے میں اختلاف ہوا، پس ہم میں سے بعض لوگوں نے کہا کہ اس میں کوئی مومن داخل نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ اس میں سب لوگ داخل ہوں گے، پھر اللہ تعالےٰ ان لوگوں کو نجات دیدے گا جو کہ اس سے ڈرے ہیں (متقی لوگوں کو) پھر میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضؓ سے ملا اور میں نے اُن سے اِس بات کو دریافت کیا تو انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سُنا ہے کہ۔ کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اس میں داخل ہوگا پس وہ مومن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ حضرت ابراہیمؑ پر تھی، یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک

سے دوزخ کو شور مچانا پڑے گا" ثُمَّ یُنَجِّی اللّٰہُ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا وَیَذَرُ الظَّالِمِیْنَ فِیْھَا جِثِیًّا" یعنی پھر اللہ تعالٰی ان لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم گنہگار لوگوں کو اُس میں پڑا رہنے دے گا۔"

مسلم اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "جب اللہ پاک کسی بندہ سے محبّت کرتا ہے تو وہ جبرئیلؑ سے ارشاد فرماتا ہے کہ، میں نے فلاں کو اپنا محبُوب بنایا ہے پس تم بھی اُس سے محبّت کرو! پھر جبریلؑ اس کی مُنادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اس بندہ کے لئے زمین میں محبّت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قولہ تعالٰی "سَیَجْعَلُ لَھُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا" میں بتائی گئی ہے۔"

سُورۂ طٰہٰ

ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبداللہ البجلی سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جب تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو۔ اور پھر آپؐ نے پڑھا " لَا یُفْلِحُ السَّاحِرُ حَیْثُ اَتٰی" اور فرمایا " وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو اَمن نہ دیا جائے گا۔"

بزار نے سندِ جیّد کے ساتھ ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالٰی " فَاِنَّ لَہٗ مَعِیْشَۃً ضَنْکًا" کے بارے میں فرمایا " اِس سے مُراد عذابِ قبر ہے۔"

سُورۃ الانبیاء

احمدؒ نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ " یا رسول اللہؐ! آپ مجھے ہر اُس شئے سے آگاہ فرمائیے جو پانی سے پیدا کی گئی ہے[1] تو آپؐ نے ارشاد فرمایا " ہر زندہ چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے۔"

سورۃ الحج

ابن ابی حاتم نے یعلےٰ بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے۔" (یعنی ذخیرہ اندوزی کرنا)۔

---

[1] قولہ تعالٰی: " وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ " [2] قرآن میں اس طرح ہے: ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِیْنَ۔ الآیۃ

ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خانۂ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبّار نے فتح نہیں پائی ہے"

احمدؒ نے حریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جھوٹی گواہی دینا خدائے کے ساتھ شرک کرنے کے برابر ہے اور پھر آپ نے تلاوت فرمائی "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ"

سُورۃ المؤمنون

ابن ابی حاتم نے مرّۃ البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلعم کو ایک شخص سے یہ فرماتے ہوئے سُنا کہ تو "الرّبوۃ" میں مرے گا" چنانچہ وہ رَبوہ[1] ہی میں مرا" ابن کثیرؒ کا بیان ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے۔

احمدؒ نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "یا رسول اللہ! کیا "اَلَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا وَّقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ"[2] سے وُہی شخص مُراد ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے لیکن پھر بھی وہ اللہ تعالےٰ سے ڈرتا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نہیں اے صدّیق کی بیٹی! بلکہ اس سے وہ شخص مُراد ہے جو روزے رکھتا ہے نماز پڑھتا ہے اور صدقہ دیتا ہے اور وہ اللہ تعالےٰ سے ڈرتا ہے"

احمدؒ اور ترمذیؒ نے ابو سعید خُدری رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَهُمْ فِيْهَا كٰلِحُوْنَ"[3] کا مطلب یہ ہے کہ آگ اُس کو بھون دے گی پس اُس کا اوپر کا ہونٹ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اُس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اُس کا نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اس کی ناف سے لگ جائے گا"

---

[1] ایک نسخہ میں یہ ہے کہ "وہ رَبذہ میں مرا" اور غالباً وہ حضرت ابوذر رضہ تھے، جن کا رَبذہ میں انتقال ہوا۔ ۱۲ (مصحح)

[2] ترجمہ: "اور وہ لوگ جو دے سکتے ہیں دیتے ہیں اور اُن کے دل اس بات سے ڈرتے رہتے ہیں کہ ان کو اپنے پروردگار کی طرف لَوٹ کر جانا ہے"

[3] ترجمہ: "اور وہ اُس میں تیوری چڑھائے ہوئے ہوں گے"

سُورۃ النُّور

ابن ابی حاتم نے ابو سورہ کے واسطے سے جو ابو ایوبؓ کے برادر زادہ ہیں ابو ایوبؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہؐ! اللہ تعالیٰ نے ہم کو (کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہوتے وقت) سلام کی ہدایت فرمائی ہے (وہ تو ہمیں معلوم ہے) مگر یہ استئناس[1] کیا ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا "آدمی اللہ تعالیٰ کی تسبیح، تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے۔"

سُورۃ الفرقان

ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اُسید سے جو کہ اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاِذَآ اُلْقُوْا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِيْنَ"[2] کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ دوزخ میں اس طرح زبردستی داخل کئے جائیں گے جیسے دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے۔"

سُورۃ القصص

بزار نے حضرت ابو ذرؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا "حضرت موسیٰؑ نے دو میعادوں میں سے کس میعاد کو پورا کیا تھا؟"[3] تو آپؐ نے فرمایا "دونو میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو۔" اور فرمایا "اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰؑ نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ ان میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ۔" اس روایت کا اسناد ضعیف ہے مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔"

سُورۃ العنکبوت

احمدؒ اور ترمذیؒ نے حسن قرار دیتے ہوئے، اور نیز دیگر راویوں نے اُم ہانیؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ

---

[1] اس میں خدا تعالیٰ کے اس قول کی طرف اشارہ ہے: لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَهْلِهَا۔

[2] "اور جب وہ دوزخ کی کسی تنگ جگہ میں (زنجیروں میں) جکڑے ہوئے ڈالے جائیں گے"۔۱۲

[3] قولِ موسیٰ "اَيَّمَا الْاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ"۔

"وَتَاتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ"[1] کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا "وہ لوگ (اہلِ سدوم یا قومِ لوط) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ پس یہی وہ منکر (فعلِ ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے"۔

سورۂ لقمانؑ

ترمذی وغیرہ نے ابو امامہؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ ان کو خریدو اور نہ اُن کو تعلیم دو، ان کی خرید و فروخت اور تجارت میں کوئی بھلا نہیں ہے اور ان کی قیمت بھی حرام ہے چنانچہ ایسے ہی کے متعلق اِس آیت کا نزول ہوا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ - الْآيَة"[2] اِس روایت کا اسناد ضعیف ہے۔

سُورۃ السّجدہ

ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ"[3] کے بارے میں فرمایا "اگرچہ بندروں کے سُرین خوبصورت نہیں ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی"

ابن جریر نے معاذ بن جبل رضؓ کے واسطے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "تَتَجَافٰى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ"[4] کے بارے میں فرمایا۔ اِس سے بندہ کا رات کے وقت قیام کرنا مراد ہے" یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مُراد ہے)۔

طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضؓ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْ اِسْرَآءِيْلَ"[5] کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "اِس کا مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا" اور آپ نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآئِهٖ"[6] کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ "اس کا مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ کے اپنے پروردگار

---

[1] ترجمہ "اور تم اپنی مجلسوں میں ناپسندیدہ کام کرتے ہو"۔۱۲ [2] اور لوگوں میں بعض ایسا ہی جو بیہودہ حکایتیں خریدتا ہے الآیۃ ۱۲

[3] اُس نے ہر چیز کو بہت اچھی طرح بنایا (یعنی) اس کو پیدا کیا

[4] ان کے پہلو بچھونے سے الگ رہتے ہیں۔

[5] ہم نے اس کو بنی اسرائیل کے لئے (مشعلِ) ہدایت بنایا تھا۔

[6] تم کو اس کی ملاقات سے شک میں نہ ہونا چاہیے۔

کو دیکھنے میں تنگ نہ کرو۔"

سُورۃ الاحزاب

ترمذی نے مُعاویہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ "طلحہ رضؓ" ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے اپنی نذر پوری کردی یعنی جان دے دی (طَلْحَۃُ مِمَّنْ قَضٰی نَحْبَہٗ)"[1]

ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمہ رضؓ سے، اور ابن جریر وغیرہ نے حضرت اُمِّ سلمہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ جب آیۂ کریمہ اِنَّمَا یُرِیۡدُ اللّٰہُ لِیُذۡہِبَ عَنۡکُمُ الرِّجۡسَ اَہۡلَ الۡبَیۡتِ وَیُطَہِّرَکُمۡ تَطۡہِیۡرًا[2] کا نزول ہوا تو نبی صلّی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رضؓ، علی رضؓ، حسن رضؓ اور حُسین رضؓ کو بُلاکر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا "واللہ یہی لوگ میرے اہلِ بیت ہیں، پس بارِ الہا تو اِن سے ناپاکی کو دُور کر اور ان کو ایسا پاک کردے جیسا کہ پاک کرنے کا حق ہے۔"

سُورۃ سَبا

احمد وغیرہ نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم سے "سَبا" کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مَرد ہے یا عورت یا کوئی ملک ہے؟ تو رسالتمآب صلّی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ نہیں بلکہ وہ ایک مَرد تھا جس کے دس۱۰ بیٹے تھے، از انجملہ چھ۶ بیٹوں نے ملکِ یمن میں سکونت اختیار کی، اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے۔"

بخاریؒ نے ابو ہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا جب اللہ تعالیٰ آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو فرشتے فرمانِ باری کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پَروں کو پھڑپھڑاتے ہیں اور ان پروں کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جب ان کے دلوں سے گھبراہٹ دُور ہوجاتی ہے تو وہ باہم کہتے ہیں "تمھارے رَبّ نے کیا ارشاد فرمایا؟" اور پھر خود بخود جواب دیتے ہیں کہ "جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وُہی بلند مرتبہ

---

[1] قولہ تعالٰے "مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاھَدُوا اللّٰہَ عَلَیْہِ فَمِنْھُمْ مَنْ قَضٰی نَحْبَہٗ الاٰیۃ" ۱۲

[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالٰے فرماتا ہے: "اے رسولؐ کی گھروالیو! خدا تم چاہتا ہے کہ تم سے (ناپاکی کا میل کچیل) دُور کردے اور تمھیں بالکل پاک صاف کردے۔ الآیۃ" اس سے پہلے اور اس کے بعد کی تمام آیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجؓ ہی سے خطاب کیا گیا ہے۔ (مصحح)

اور بڑا ہے۔"[ل]

سُورۃ الفاطر

احمدؒ اور ترمذیؒ نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اِس آیت "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَیْرَاتِ" کے بارے میں فرمایا کہ "یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنّت میں ہوں گے۔"

احمد وغیرہ نے ابو الدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے: آپؐ ارشاد فرماتے تھے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے کہ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَیْرَاتِ" پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب و کتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے، اور وہ لوگ جنھوں نے میانہ رَوِی کی ہے ان سے تھوڑا بہت آسان سا حساب لیا جائے گا، لیکن وہ لوگ جنھوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اِس قسم کے لوگ ہیں جو محشر کے زمانے تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے ان کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ۔ الآیۃ"

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب قیامت کا دن ہوگا اس دن کہا جائے گا "کہاں ہیں شصت سالہ لوگ" اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ "اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَّا یَتَذَكَّرُ فِیْهِ مَنْ تَذَكَّرَ۔"

سُورۂ یٰسٓ

شیخین نے ابوذر رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا" کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ "آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔" انہی دونوں راویوں نے ابوذر رضؓ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں غروبِ آفتاب کے وقت موجود تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابوذر! کیا تم جانتے

[ل] قولہ تعالیٰ: حَتّٰٓی اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ قَالُوْا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِیُّ الْكَبِیْرُ۔

ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جاکر سجدہ کرتا ہے۔ اور یہی (مطلب ہے) قولہ تعالےٰ " وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا" کا۔

سُوْرَةُ الصَّافَّات

ابن جریر نے حضرت اُمّ سلمہ رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ، یا رسول اللہ! آپ مجھ کو قولہ تعالیٰ "حُوْرٌ عِيْنٌ" کے مفہوم سے آگاہ فرمائیے۔" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "عِین" بڑی آنکھوں والی حُور کے آنکھ کا شُفر عقاب کے بازو کے مانند ہے۔ حضرت اُمِّ سلمہ رضہ کہتی ہیں کہ "میں نے کہا یا رسول اللہ! اور قولہ تعالےٰ "كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ" کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتائیے۔" تو آپ نے ارشاد فرمایا "ان کی (کھال کی) رقّت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرُونی جھلی پتلی ہوتی ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "شُفر" حرفِ فَا کے ساتھ ہے اور وہ "اَلْحَوْرَاء" کی طرف مضاف ہے اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پپوٹا (غلافِ چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اِس واسطے ضبط کیا کہ میں نے اپنے زمانے کے بعض جُہل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ "شَقر" کہتے ہوئے سُنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ "اَلْحَوْرَاءُ مِثْلُ جَنَاحِ النَّسْرِ" مبتدا اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سُبک رَوِی اور چُستی میں اس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ تعالیٰ ورسول پر جُرأت کرنے کے ہم پلّہ ہے۔

ترمذی وغیرہ نے سمرہ رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالےٰ " وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِيْنَ" سے حام، سام اور یافث (نوح کے تینوں بیٹے) مُراد ہیں۔" ایک دوسری سند سے مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سام عرب والوں کا باپ (جَدِّ اَعلےٰ) ہے اور حام اہلِ حبش کا مُورثِ اعلےٰ اور یافث روم والوں کا باپ (جدّ اعلےٰ) ہے۔"

اُبَیّ بن کعب رضہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ " وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ" کی بابت دریافت کیا کہ اس کا

مطلب کیا ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "یَزِیْدُوْنَ عِشْرِیْنَ اَلْفًا" (یعنی اس سے بیس ہزار زائد تھے یعنی کُل ایک لاکھ بیس ہزار)۔

ابن عساکر نے علاء بن سعد رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہمنشینوں سے فرمایا "آسمان کراہ رہا ہے اور اس کا کراہنا حق ہے۔ اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو۔ اور پھر آپؐ نے قرأت کی "وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ"۔

سُورۃ الزّمر

ابو یعلےٰ اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفّان رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولِ تعالےٰ "لَہٗ مَقَالِیْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کی تفسیر دریافت کی تو حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا اس کی تفسیر ہے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰہِ وَبِحَمْدِہٖ اَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاھِرِ الْبَاطِنِ بِیَدِہِ الْخَیْرُ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ" یہ حدیث غریب اور ضعیف ہے اور صحیح حدیث کے خلاف ہے (یعنی سخت منکر حدیث ہے)۔

ابن ابی الدنیا نے صفتِ جنّت کے بیان میں ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلؑ سے آیتِ کریمہ "فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰہُ" کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ "وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ تعالےٰ نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بیہوش ہو جائیں؟" جبریلؑ نے کہا "وہ شہید ہیں"۔

سُورۃ غافر (مومن)۔

احمدؒ اور اصحابُ السّنن نے اور حاکم اور ابن حبّان نے نعمان بن بشیر رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دُعا ہی عبادت ہے اور پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی "اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَھَنَّمَ دَاخِرِیْنَ"۔

سُورۃ فصّلت (حٰمٓ السجدہ)

نسائی، بزار اور ابو یعلےٰ وغیرہم نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیتِ کریمہ "اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ

ثُمَّ اسْتَقَامُوْا" کی تلاوت فرمائی اور ارشاد فرمایا "آدمیوں میں سے بہت سوں نے اِس بات کو کہا تھا، پھر ان میں سے اکثر کافر ہو گئے۔ لہٰذا جس شخص نے اس کو تادمِ مرگ کہا وُہی اُن لوگوں میں داخل ہے جنھوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے۔"

سُورۂ حٰمٓ عٓسٓقٓ (الشوریٰ)

احمدؒ وغیرہ نے علی رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں، جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے بیان فرمایا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "مَآ اَصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ وَ یَعْفُوْا عَنْ کَثِیْرٍ" اور فرمایا کہ اے علی! اب میں تم کو اِس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیماری، سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے وہ تمھارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے اور اللہ تعالےٰ اِس بات سے بہت زیادہ بُردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کردے، اور جس چیز کو اللہ تعؒ نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحبِ کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے۔"

سُورۂ زخرف

احمدؒ اور ترمذی وغیرہ نے ابوامامہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کوئی قوم اُس ہدایت پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اُس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا۔ پھر آپؐ نے تلاوت فرمائی "مَا ضَرَبُوْہُ لَکَ اِلَّا جَدَلًا ؕ بَلْ ھُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ۔"

ابن ابی حاتم نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہر دوزخی اپنی جنّت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالےٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا[1] اور ہر جنّتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ ہم ہدایت نہ پا سکتے تھے اگر ہم کو اللہ پاک راہِ راست نہ دکھاتا۔[2] پس اُس کا یہ کہنا نعمتِ الٰہی کا شکر ہوگا۔" ابوہریرہ رضؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ "کوئی آدمی ایسا نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں

---

[1] قولہ تعؒ: اَوْ تَقُوْلَ لَوْ اَنَّ اللّٰہَ ھَدٰىنِیْ لَکُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِیْنَ۔ (سورۃ الزمر) ۱۲

[2] قولہ تعؒ: وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدٰىنَا لِھٰذَا ۖ وَمَا کُنَّا لِنَھْتَدِیَ لَوْلَآ اَنْ ھَدٰىنَا اللّٰہُ۔ (سورۃ الاعراف) ۱۲

نہ ہو۔ پس کافر مومن کی دوزخ کی جگہ کا وارث ہوتا ہے اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ "وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" کا۔

سُورَۃُ الدُّخَانِ

طبرانی اور ابن جریر نے سندِ جید کے ساتھ ابو مالک الاشعری رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے "دُخان (دُھواں) مومن کو اس طرح آلے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آلے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اس کے ہر ایک سُننے کی جگہ سے (یعنی کانوں سے) باہر نکل جائے گا اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ دآبۃ الارض ہے۔ اور تیسرا دجّال"۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔

ابو یعلےٰ اور ابن ابی حاتم نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں، ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازے سے اس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں، پھر جب وہ بندہ مرجاتا ہے اور اس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اس پر روتے ہیں"۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ"[1] اور آپ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب چڑھ کر آیا تھا[2] جس کی وجہ سے ان کے دروازے اُن کو نہ پاکر اُن پر روتے"۔

ابن جریر نے شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کوئی غریب الدیار مومن ایسا نہیں جو کہ غربت (پردیس) میں مرجائے اور اُس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان و زمین روتے ہیں"۔ پھر آپ نے اس آیت کی قرأت فرمائی "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ" اور اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا، وہ دونوں (یعنی آسمان و زمین) کسی کافر پر نہیں روتے"۔

---

[1] ترجمہ: اُن پر نہ آسمان رویا نہ زمین روئی۔ ۱۲

[2] قولہ تعالےٰ: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ۔ (سورۂ فاطر)۔

سُورۃ الاحقاف

احمد نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "اَوْ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا۔ "اَلْخَطُّ" (یعنی اس سے خط اور تحریر مُراد ہے)۔

سُورۃ الفتح

ترمذی اور ابن جریر نے اُبَیّ بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سُنا تھا کہ قولہ تعالے "وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى" سے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُراد ہے"

سُورۃ الحجرات

ابوداؤد اور ترمذی نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ غیبت کیا چیز ہے؟ تو آپ نے فرمایا۔ تیرا اپنے بھائی کا ایسی صفت کے ساتھ ذکر کرنا جس کو وہ بُرا مانے۔ سائل نے کہا "اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپؐ کا کیا خیال ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اُس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی، اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اُس پر بُہتان باندھا"

سُورۂ قٓ

بخاری نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "يُلْقٰى فِي النَّارِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ حَتّٰى يَضَعَ قَدَمَهٗ فِيْهَا فَتَقُوْلُ قَطْ قَطْ۔ (مشرک کو جہنّم میں ڈالا جائے گا اور جہنّم کی آگ کہے گی اور زیادہ اور زیادہ! تا آنکہ اللہ تعالے اپنا قدم مبارک اُس میں رکھے گا تو وہ خاموش ہوگی، اور کہے گی بس بس)۔

سورۃ الذاریات

بزّار نے عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اَلذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا" اِس سے ہوائیں مُراد ہیں "فَالْجٰرِيٰتِ يُسْرًا" اس سے کشتیاں مُراد ہیں "فَالْمُقَسِّمٰتِ اَمْرًا" اس سے فرشتے مُراد ہیں اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سُنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا"

سُورۃ الطّور

عبد اللہ بن احمدؒ نے زوائدِ مُسند میں علی رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک مومنین اور اُن کی اولاد جنّت میں ہوگی اور مشرکین اور اُن کی اولاد دوزخ میں۔" پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی قرأت فرمائی "وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِاِیْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ۔ الآیۃ"

سُورۃ النّجم

ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابو امامہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی "وَاِبْرَاهِیْمَ الَّذِیْ وَفّٰی" اور پھر آپؐ نے فرمایا "کیا تم لوگ جانتے ہو کہ ابراہیمؑ نے کیا پُورا کیا تھا؟" ابو امامہ رضؓ کہتے ہیں "میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کا رسولؐ بہتر جانتا ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انھوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت پڑھ کر پُورا کیا۔"

انہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا۔ کیا میں تم کو یہ خبر نہ دوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خلیل ابراہیمؑ کو "اَلَّذِیْ وَفّٰی" کے ساتھ کیوں نامزد کیا ہے؟ وہ ہر صبح و شام کے وقت کہا کرتے تھے "فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ اِلٰی اٰخرِ اٰیۃ۔"

بغوی نے ابو العالیہ کے طریق سے اُبَی بن کعب رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاَنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی" کے بارے میں فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ کے بارے میں فکر کو کوئی دخل نہیں ہے۔" بغوی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ "مخلوقاتِ الٰہی کے بارے میں غور سے کام لو مگر اللہ تعالیٰ (خالق) کی ذات میں غور نہ کرو۔"

سُورۃ الرّحمٰن

ابن ابی حاتم نے ابو الدَّرداء رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے قولہ تعالیٰ "کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ" کے بارے میں فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دُور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سربلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں گراتا ہے۔" ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبد اللہ بن منیب رضؓ کی حدیث سے اور بزّار نے بھی اسی طرح ابن عمر رضؓ کی حدیث سے روایت کی ہے۔

شیخین نے ابوموسیٰ اشعری رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ دو جنتیں ایسی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے وہ سب چاندی کا ہے اور دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔[1]

بغوی نے اَنس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ کریمہ "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" کی قرأت فرمائی اور ارشاد فرمایا "کیا تم جانتے ہو کہ تمھارے رَبّ نے یہ کیا فرمایا ہے؟" صحابہ رضؓ نے عرض کیا "اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتا ہے" پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ "آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام کیا ہے اس کا معاوضہ جنّت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی وہ جنت ہی میں جائے گا)۔

سورۃ الواقعۃ

ابوبکر النجاد نے مسلم بن عامر سے روایت کی ہے کہ "ایک اعرابی نے رسول اللہ صلعم کی خدمت میں آکر عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اللہ تعالیٰ نے جنّت میں ایک مُوذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا "وہ کونسا درخت ہے؟" اعرابی نے کہا "سِدر (بیری) جس کے کانٹے اذیّت دیتے ہیں۔" یہ سُن کر رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "کیا اللہ تعالیٰ اپنے قول "فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ" میں یہ نہیں فرماتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے کانٹوں کو دُور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے۔" اِس حدیث کا ایک شاہد ابن عبد السلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جنّت میں ایک درخت ہے جس کے زیرِ سایہ کوئی گھوڑے سوار ایک سو سال چلے تو بھی اُس کو قطع نہ کر سکے۔ اگر تمھارا دل چاہے تو پڑھو "فِي ظِلٍّ مَّمْدُودٍ"۔

ترمذی اور نسائی نے ابوسعید خُدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ" کے بارے میں فرمایا "اُن کی بلندی ایسی ہے جیسی کہ زمین اور آسمان کے درمیان کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو

[1] قولہ تعالیٰ: وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ۝ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝ ذَوَاتَا أَفْنَانٍ ۝

سال کی مسافت ہے۔"

ترمذی نے انس رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہٖ تعالےٰ "اَنْشَاْنٰهُنَّ اِنْشَآءً" کے بارے میں فرمایا "وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چُندھی چیڑی تھیں۔ (اُن کو خاص طریقہ سے دوبارہ بنایا جائے گا)۔"

ترمذی ہی نے کتاب الشمائل میں حسن رح سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا۔ "ایک بُڑھیا عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپؐ اللہ تعالےٰ سے دُعا کریں کہ وہ مجھ کو جنّت میں داخل کردے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اے فلاں شخص کی ماں! جنّت میں تو کوئی بُڑھیا داخل نہیں ہوگی۔ یہ بات سُن کر وہ بُڑھیا روتی ہوئی واپس چلی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس سے کہدو کہ یہ بُڑھیا ہونے کی حالت میں جنّت میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّآ اَنْشَاْنٰهُنَّ اِنْشَآءً فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَارًا"[1] (یعنی یہ جوان ہوکر جنت میں جائے گی)۔"

ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے اپنے باپ محمدؒ کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہٖ تعالےٰ "عُرُبًا"[2] کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہوگی۔"

طبرانی نے حضرت اُمّ سلمہ رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) آپؐ مجھ کو قولِ باری تعالےٰ "حُوْرٌ عِيْنٌ" کے معنی بتایئے! آپؐ نے ارشاد فرمایا "حُوْرٌ" سفید چشی "عِيْنٌ" بڑی آنکھوں والیاں "حَوْرَاءُ" کی آنکھوں کی برمی (جس میں پلکیں اُگتی ہیں) عقاب کے بازو کے برابر ہیں۔" حضرت اُمّ سلمہ رضہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا، قولہٖ تعالےٰ "كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُوْنِ" کے کیا معنی ہیں؟ بتایئے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس دُرِّ مکنون کے مانند ہے جو کہ سیپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے۔" حضرت اُمّ سلمہ رضہ کہتی ہیں میں نے کہا اور قولہٖ تعالےٰ "فِيْهِنَّ خَيْرٰتٌ حِسَانٌ" کے معنی بتایئے؟" آپ نے ارشاد فرمایا "اچھے

---

[1] ترجمہ: ہم نے ان (حوروں) کو خاص طریقہ سے پیدا کیا ہے۔ پس ہم نے اُن کو کنواریاں بنایا ہے۔ ۱۲

[2] عُرُبًا کے لُغوی معنی یہ بھی آتے ہیں کہ (شوہر کی) پیاریاں یا پیار دینے والیاں" عام طور پر یہی معنی مُستعمل ہیں۔ ۱۲ (مصحح)

اخلاق والیاں، زیبا چہروں والیاں۔ پھر آپ فرماتی ہیں "میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ "کَاَنَّھُنَّ بَیْضٌ مَّکْنُوْنٌ" کے معنی بتائیے!" آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "ان کے بدن (کھال) کی رقّت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملا ہوا دیکھتے ہو" انھوں نے کہا "یارسول اللہ! قولہ تعالیٰ "عُرُبًا اَتْرَابًا" کے معنی بتائیے!" آں حضرت صلعم نے فرمایا "وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڈھی پھوس ہوکر اُٹھائی گئی تھیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا کیا تو انھیں کنواری نوجوان عورتیں کردیا "عُرُبًا" معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل، "اَتْرَابًا" ایک ہی سن و سال والیاں (ہم عمر)"۔

ابن جریر نے ابن عبّاس رضؓ سے قولہ تعالیٰ "ثُلَّۃٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَثُلَّۃٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ" کے متعلّق روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ دونوں سب کے سب میری امّت میں سے ہیں"۔

احمد اور ترمذی نے علی رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ" اللہ پاک کہتا ہے "شُکْرَکُمْ" (اپنا شکر ادا کرنا)، "اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ" وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں نوء[1] سے ہم پر پانی برسا ہے"۔

سورۃ الممتحنہ

ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر ابن ماجہ اور ابن جریر نے حضرت اُمّ سلمہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَلَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ" کے بارے میں فرمایا "اَلنَّوحُ" (یعنی نوحہ کرنا، بَین کرکے رونا)"۔

سورۃ الطلاق

شیخین نے ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ "انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی اور اُس وقت وہ حیض سے تھیں۔ عمر رضؓ نے اِس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، تو آپ اِس پر بہت غصّہ ہوئے اور فرمایا۔ چاہئے کہ وہ اس عورت سے رجعت کرلے پھر اس کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہوجائے، بعد ازاں پھر اس کو حیض آئے اور طاہر ہوجائے پس اگر اس (ابن عمر رضؓ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اس عورت کو بہ حالتِ طہارت قبل اِس کے کہ اُسے

[1] نوء کے معنی ایک ستارہ کا مغرب میں غروب ہونا اور اسی وقت مشرق میں دوسرے ستارہ کا جو اُس کے مقابل میں ہو طلوع ہونا۔ ۱۲ (مصحح)۔

مَس کرے طلاق دیدے، تو یہی وہ عدّت (میعاد) ہے جس کے بارے میں اللہ تعالےٰ نے حکم دیا ہے کہ عورتوں کو اس عدّت پر طلاق دی جائے" پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی "وَ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ "[1] (یعنی ان کی عدّت سے پہلے)۔

سُورۂ نٓ وَالقلم

طبرانی نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی۔ اللہ تعالےٰ نے (قلم سے) کہا لکھ" (قلم نے) کہا "کیا لکھوں؟" اللہ پاک نے فرمایا "ہر وہ چیز جو کہ روزِ قیامت تک ہونے والی ہے" اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت فرمائی "نٓ وَالْقَلَمِ" اَلنُّوْن مچھلی ہے اور اَلْقَلَم قلم ہے۔

ابن جریر نے معاویہ بن قرّہ سے اور اُس نے اپنے باپ قرّہ سے روایت کی ہے کہ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ" ایک تختی نور کی ہے اور ایک قلم نور کا (جو) اس چیز کو لکھتا ہے جو کہ روز قیامت تک ہونے والی ہے۔" ابن کثیر نے کہا کہ (یہ حدیث) مُرسَل غریب ہے۔

ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس بندہ کو اللہ پاک نے صحتِ جسمانی، کشادگیٔ شکم (یعنی کافی رزق) اور دنیا سے بہرۂ وافی عطا کیا ہو اور پھر بھی وہ لوگوں پر ظلم کرے، تو ایسے بندے پر آسمان روتا ہے۔" رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پس یہی بندہ "عُتُلٍّ زَنِیْمٍ"[2] ہے" یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں۔

ابو یعلےٰ اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابو موسیٰ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کے بارے میں فرمایا کہ ایک ایسا عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے۔"

سُورۂ مَعَارِج

---

[1] ترجمہ: "جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدّت کے شروع میں طلاق دو۔"

[2] قولہ تعالےٰ: عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِکَ زَنِیْمٍ (وہ سخت خو اور اس کے علاوہ بدذات ہے۔)

احمد نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے کہا کہ قولہ تعالٰے "یَوْمًا کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃٍ" میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا"؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دُنیا میں اَدا کرتا ہے خفیف تر (کمتر) ہو جائے گا"

سُورۃ المزّمّل

طبرانی نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہٗ "فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنْہُ"[۱] کے بارے میں فرمایا "یعنی ایک سو آیتیں" ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

سُورۃ المدّثّر

احمد اور ترمذی نے ابوسعید خدری رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلصَّعُوْد" ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اُس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا"

احمد اور ترمذی نے حَسَن قرار دے کر اور نسائی نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالٰے "ھُوَ اَھْلُ التَّقْوٰی وَاَھْلُ الْمَغْفِرَۃِ" کو پڑھا اور پھر فرمایا "تمھارا پروردگار فرماتا ہے کہ مَیں اِس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے، پس میرے ساتھ کسی اور کو معبود نہ بنایا جائے، لہٰذا جس شخص نے اِس بات سے پرہیز کیا کہ وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اِس بات کا اہل ہوگا کہ میں اُس کی مغفرت کروں"

سُورۃ النّبأ

بزار نے ابن عمر رضؓ کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "واللہ کوئی شخص دوزخ سے اُس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اس میں کئی احقاب تک رہ نہ لے۔ اور "حقب" اسّی سال سے چند سال اوپر کی مدت کو کہتے ہیں، اور اس کا ہر سال تین سو ساٹھ دنوں کا ہوتا ہے ان دنوں کے برابر جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو"

---

[۱] ترجمہ: "پس جتنا آسانی ہو سکے اتنا قرآن پڑھ لیا کرو"

سُورۃ التّکویر

ابن ابی حاتم نے ابن یزید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اور اس نے اپنے باپ (یزید) سے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ"[1] کے متعلق فرمایا وہ (سُورج) جہنّم میں لپیٹا یا داخل کیا جائے گا۔ اور قولہ تعالےٰ "وَاِذَا النُّجُوْمُ انْکَدَرَتْ"[2] کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ وہ جہنم میں جھونک دیئے جائیں گے)۔

ابن ابی حاتم ہی نے بواسطۂ نعمان بن بشیر رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالےٰ "وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ"[3] کے بارے میں فرمایا "اِس سے ساتھی اور ہمجولی مُراد ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اس قوم کے ساتھ ہوگا جس کے سے عمل (کام) وہ کیا کرتا تھا۔"

سورۃ الانفطار

ابن جریر اور طبرانی نے سندِ ضعیف کے ساتھ موسیٰ ابن علی بن رباح رضؓ کے طرق سے ان کے والد اور دادا (علی) سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباحؓ) سے فرمایا "تیرے کونسا بچہ پیدا ہوا ہے؟" رباح نے عرض کیا "ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "وہ کس کے مشابہ ہوگا؟" رباح نے کہا "معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا، اپنے باپ کے یا ماں کے۔" رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نہیں، تم یہ بات ہرگز نہ کہو، کیونکہ نطفہ جب رحم مادر میں قرار پاتا ہے تو اللہ تعالےٰ ہر ایک نسب کو جو اس نطفہ اور آدمؑ کے مابین ہے اس کے رُوبرو لاتا ہے، کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قَالَ تَعَالےٰ "فِیْٓ اَیِّ صُوْرَۃٍ مَّا شَآءَ رَکَّبَکَ"[4] رسول پاکؐ نے فرمایا یعنی "سَلَکَکَ" (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اس میں داخل کیا۔)

ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] ترجمہ: جب سورج لپیٹ لیا جائے گا۔

[2] ترجمہ: جب تارے بے نور ہو جائیں گے۔

[3] ترجمہ: جب رُوحیں (بدنوں سے) لادی جائیں گی۔

[4] ترجمہ: اور جس صورت میں چاہا تجھے جوڑ دیا۔

علیہ وسلم نے فرمایا " اللہ تعالٰے نے ان لوگوں کو 'ابرار'[۱] صرف اس وجہ سے کہا کہ ان لوگوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔"

سُورۃ المُطَفّفِین

شیخین نے ابن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا " یَوْمَ یَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ " (یعنی جس دن لوگ پروردگارِ عالم کے سامنے کھڑے ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ایک ایک شخص اپنے پسینے میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا۔"

احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیتے ہوئے اور نسائی نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل ہو جاتا ہے اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے۔ پس یہی حالت وہ "ران" (زنگ) ہے جس کا ذکر اللہ تعالٰے نے قرآن میں اپنے قول "کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ"[۲] میں فرمایا ہے۔"

سُورۃ الانشقاق

احمدؒ اور شیخینؒ وغیرہ نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا (تو سمجھ لو کہ) وہ عذاب میں ڈالا گیا۔" ابن جریر کی روایت میں اس کے الفاظ یوں ہیں "کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب دیا جائے گا۔" حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا "کیا اللہ تعالٰے یہ نہیں فرماتا ہے "فَسَوْفَ یُحَاسَبُ حِسَابًا یَّسِیْرًا" (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "یہ حساب نہیں ہے بلکہ یہ عرض (پیشی) ہے۔"

احمدؒ نے اُمّ المومنین عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حسابِ یسیر کیا چیز ہے؟" تو آپ

---

۱ قولہ تعالیٰ: اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ (بے شک نیکوکار نعمتوں میں ہوں گے)۔

۲ ترجمہ: "دیکھو یہ جو (اعمالِ بد) کرتے ہیں اُن کا اُن کے دلوں پر زنگ بیٹھ گیا ہے۔"

نے فرمایا "یہ کہ اس کے اعمالنامہ پر نظر ڈالی جائے گی، پھر اس کے لئے اس سے درگزر کیا جائے بیشک اس دن جس شخص سے بھی اس کے حساب میں مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا"۔

سُوْرَۃ البُرُوْج

ابن جریر نے ابو مالک الاشعری رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلْيَوْمِ الْمَوْعُوْدِ" روز قیامت ہے" وَشَاهِدٍ" روزِ جمعہ ہے اور "مَشْهُوْدٍ" روزِ عرفہ ہے"۔ اِس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔

طبرانی نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے لوحِ محفوظ کو سفید اور سالم موتی سے بنایا ہے اس کے صفحے ایک ڈال (سالم) دانۂ یاقوت سُرخ کے ہیں، اس کا قلم نور ہے اور اس کی لکھائی نور ہے۔ اللہ تعالےٰ ہر روز اس میں تین سو ساٹھ دمرتبہ) نظریں ڈالتا ہے، پیدا کرتا ہے، روزی دیتا ہے، مارتا ہے، جلاتا ہے، عزّت دیتا ہے، ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے"۔

سُورۃ الاعلیٰ

بزّار نے جابر بن عبد اللہ رضؓ کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہٖ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى"[لہ] کے بارے میں روایت کی ہے کہ "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالےٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور اللہ تعالےٰ کے ساتھ شرک نہ کیا اور یہ گواہی دی کہ میں اللہ تعالےٰ کا رسول ہوں (اس نے فلاح پائی)"۔ اور قولہ تعالےٰ "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" کا مطلب آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ اس سے مُراد پنجگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اس کا اہتمام رکھنا"۔

بزّار نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ جب آیتِ کریمہ "اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى" نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "یہ بات یا یہ سب باتیں ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں تھیں[لہ]"۔

لہ ترجمہ: بے شک وہ کامیاب ہوا جو پاک ہو (جس نے اپنے نفس کو پاک رکھا)۔

لہ یعنی یہ بات جو اس آیت سے پہلے بیان کی گئی، یا وہ تمام باتیں جو اس پوری سورت میں ذکر کی گئی ہیں حضرت ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں لکھی تھیں"۔ (ص)

سورۃ الفجر

احمد اور نسائی نے بواسطۂ جابر رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "وَلَيَالٍ عَشْرٍ" سے "اَضحیٰ" (بقرہ عید) کے دس دن مراد ہیں۔ اور "وَتر" سے مراد عرفہ کا دن ہے اور "شَفْع" سے قربانی کا دن (یوم النحر)۔ ابن کثیرؒ کا قول ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں اور اس کے مرفوع ہونے میں نکارت (خرابی) ہے (یہ منکر ہے)۔

ابن جریر نے جابر رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "اَلشَّفْع" سے مراد دو دن ہیں اور "اَلْوَتْر" سے مراد تیسرا دن"۔

احمد اور ترمذی نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے "شَفْع" اور "وَتْر" کی نسبت سوال کیا گیا، تو آپؐ نے فرمایا اس سے مراد ہے) نماز کہ اُس میں کچھ جُفت ہیں اور بعض طاق"۔

سورۃ البلد

احمد نے براء رضؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا۔ مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھائیے جو کہ مجھ کو جنّت میں داخل کر دے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا" اعرابی نے دریافت کیا "کیا یہ دونوں باتیں ایک چیز ہی نہیں ہیں؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جان (غلام) کا آزاد کرنا یہ ہے کہ تو تنہا اس کو آزاد کر دے۔ اور گردن کا چھڑانا یہ ہے کہ تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے"۔

سورۃ والشمس

ابن ابی حاتم نے جویبر کے طریق سے بواسطۂ ضحاک حضرت ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ آپؐ قولہ تعالےٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا"[1] کے بارے میں فرماتے تھے "اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالےٰ نے پاک بنایا"۔

---

[1] ترجمہ: "اُس نے فلاح پائی جس نے اُس کو (نفس کو) پاک کیا" ۱۲

سورۃ الانشراح

اَبُو یَعلےٰ اور ابن حبّان نے اپنی صحیح میں بواسطہ ابو سعید رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جبریل ؑ میرے پاس آئے اور انھوں نے کہا "آپ کا پروردگار ارشاد فرماتا ہے کہ، کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟[1]" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، میں نے کہا "اللہ تعالےٰ ہی خوب جانتا ہے۔" جبریل ؑ نے کہا "اللہ تعالےٰ فرماتا ہے (میں نے تمہارا ذکر اس طرح بلند کیا ہے) کہ جب بھی مجھے یاد کیا جائے گا اور میرا ذکر ہوگا تو اس وقت میرے ساتھ تمھیں بھی یاد کیا جائے گا۔

سُورۃُ الزّلزلۃ

احمد نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۂ کریمہ "یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَھَا[2]" کو پڑھ کر فرمایا "کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبریں کیا ہوں گی" صحابہ رضؓ نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اس نے زمین کی پشت پر کیا ہوگا، کیونکہ زمین کہے گی "اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا۔"

سورۃ العادیٰت

ابن ابی حاتم نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابوامامہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قول تعالےٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّہٖ لَکَنُوْدٌ[3]" کے بارے میں فرمایا کہ "کنود" وہ شخص ہوتا ہے جو تنہا خور ہو اور اپنے غلام (زرخرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔"

سورۃ الھٰکم التکاثر

ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم رضؓ سے مُرسل طور پر روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم

---

[1] قولہ تم: وَرَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ (اور ہم نے تمہارا ذکر بلند کیا)۔

[2] ترجمہ: اُس روز زمین اپنے حالات بیان کر دے گی۔

[3] ترجمہ: انسان اپنے پروردگار کا احسان ناشناس (ناشکرا) ہے۔

نے فرمایا قولہ تعالیٰ "اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ"[1] کا مطلب یہ ہے کہ تم کو کثرتِ مال کی طلب نے اطاعت سے غافل بنادیا ہے اور "حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ"[2] یہاں تک کہ تم کو موت آگئی۔"

احمد نے جابر بن عبداللہ رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر رضہ اور عمر رضہ نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہی وہ نعیم (نعمت) ہے جس کی نسبت تم سے سوال کیا جائے گا اور باز پرس[3] ہوگی۔

ابن ابی حاتم نے ابن مسعود رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيْمِ" کے بارے میں فرمایا کہ (اس میں نعیم یا نعمت سے مُراد) امن اور تندرستی (ہے)۔"

سورۃ الھمزۃ

ابن مردویہ نے ابوہریرۃ رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤْصَدَةٌ" کے بارے میں فرمایا (کہ اس میں مُؤْصَدَةٌ کا مطلب یہ ہے) مُطْبِقَةٌ یعنی وہ آگ اُن کو ڈھانپے ہوئے ہوگی۔"

سورۃ الماعون

ابن جریر اور ابویعلےٰ نے سعد بن ابی وقاص رضہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ"[4] کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کرکے پڑھتے ہیں۔"

سورۃ الکوثر

احمد اور مسلم نے انس رضہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "کوثر ایک نہر (کا نام) ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنّت میں عطا فرمایا ہے۔" یہ حدیث بے شمار طریقوں سے مروی ہے۔

---

[1] ترجمہ: تم کو بہت سی طلب نے غافل کر دیا ہے۔

[2] ترجمہ: یہاں تک کہ تم نے قبریں جا دیکھیں یا تم قبروں سے جا ملے۔

[3] قولہ تعالیٰ: ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيْمِ۔

[4] ترجمہ: وہ لوگ جو اپنی نمازوں سے غافل رہتے ہیں۔

سُورۃ النّصر

احمد نے ابن عبّاس رضؓ سے روایت کی ہے کہ جب قولہ تعالےٰ "اِذَا جَآءَ نَصۡرُ اللّٰہِ وَالۡفَتۡحُ" کا نزول ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے مرنے کی خبر آگئی"۔

سُورۃ الاخلاص

ابن جریر نے بریدہ رضؓ سے روایت کی ہے، میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اِس حدیث کو مرفوعًا روایت کیا ہے (راوی نے) کہا "صَمَدْ"[1] وہ ہے جس کے پیٹ (یا خلا) نہ ہو"۔

سُورۃ الفلق

ابن جریر نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فَلَقْ" ایک اندھا کنواں ہے جو ڈھکا ہوا ہے"۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اس کو مرفوع کہنا صحیح نہیں ہے۔

احمد اور ترمذی (ترمذی رحؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہوچکا تھا اور آپؐ نے فرمایا "اس کے شر سے اللہ تعالےٰ کی پناہ مانگو یہی غاسق ہے جب کہ چھُپ جاتا ہے[2]"۔

ابن جریر نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَمِنۡ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" کے بارے میں فرمایا "اِس سے مراد ہے اَلنَّجۡمُ الۡغَاسِقُ (تاریکی لانے والا استارہ)، ابن کثیر نے کہا ہے کہ اِس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے"۔

سُورۃ النّاس

ابو یعلےٰ نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "شیطان اپنی سُونڈ ابن آدم کے قلب پر رکھتا ہے، پس اگر آدمی اللہ تعالےٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان "خَنَسَ" یعنی ساکن ہو جاتا (ٹھہر جاتا) ہے۔ اور اگر آدمی اللہ تعالےٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اس کے قلب کو نِگل جاتا (لقمہ کرلیتا) ہے۔ پس یہی "اَلۡوَسۡوَاسِ الۡخَنَّاسِ" ہے"۔

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے صحیح، حسن، ضعیف، مرسل،

---

[1] "صَمَدْ" بے نیاز، مُراد دھار یعنی منبع فیض۔ ۱۲ (مص)

[2] قولہ تعالیٰ: وَمِنۡ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ (اور شب تاریک کی بُرائی سے جب اُس کا اندھیرا چھاجائے خدا کی پناہ مانگو)

اور معضل ہر طرح کی روایتیں بھی ہیں جو مجھ کو ملیں مگر میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور ان کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا ہے۔ از آں جملہ ایک حدیث موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں آئی ہے اور اس میں سُورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے۔ یہ حدیث "صحیح بخاری" وغیرہ کتبِ حدیث میں موجود ہے۔

دوسری "حدیث الفتون" بے حد لمبی آئی ہے جو نصف گُراس (کاپی) میں سماتی ہے۔ اُس میں حضرت موسیٰؑ کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بہ کثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے۔ اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں المزی اور ابن کثیرؒ بھی شامل ہیں، اس بات سے آگاہ کیا ہے کہ وہ حدیث ابن عبّاس رضؓ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی ہو۔ ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ ابن عبّاس رضؓ نے اِس کو اسرائیلیات (بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا"۔

تیسری "صُور" کی حدیث ہے جو کہ "الفتون" کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے۔ اس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سُورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔ اس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی رحؒ نے کتاب البعث میں، اور ابو یعلےٰ نے روایت کیا ہے اور اس حدیث کا مدار اسمٰعیل بن رافع قاضی مدینہ پر ہے جس کے بارے میں اسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکارۃ ہے (وہ منکر ہے) اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ابن تیمیہؒ وغیرہ نے اِس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب رضؓ سے تمام قرآن یا اس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرما دی تھی۔ اِس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے حضرت عمر رضؓ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ "رِبا" کی آیت تھی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی

دنیا سے رحلت فرمائی"۔ چنانچہ اس کلام کا فحوائے (ظاہر) اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحابِ کرام رضؓ سے تمام نازل شدہ قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپؐ اس آیتِ "رِبا" کی تفسیر صرف اِس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپؐ دنیا سے رحلت فرما گئے تھے۔ ورنہ حضرت عمرؓ کو اِس آیت کے یُوں خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اور بزّار نے اُمّ المومنینؓ عائشہ رضؓ سے جو روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن میں سے کسی شئے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی، مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریلؑ نے آپؐ کو تعلیم کی تھی" تو یہ منکر حدیث ہے جیساکہ ابن کثیر نے کہا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے اِس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریلؑ کا رسول اللہؐ کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند ایسی مشکل آیتوں کی طرف اشارے کرتا ہے جو آپؐ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں، اور آپؐ نے اللہ تعالےٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو اللہ تعالےٰ نے جبریلؑ کی زبانی آپؐ پر اُن کی تفسیر نازل کی"۔

خاتمۂ سخن

اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق عطا فرمائی، ورنہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلکِ گوہر پر فائق کہا جائے تو بجا ہے اور اِس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو رَوا۔ اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانہ کی کسی کتاب میں کبھی جمع نہیں ہوئی ہیں۔ میں نے اِس میں مقررہ قواعد کے ذریعہ کتابِ منزّل (قرآن) کے معانی سمجھانے کی اساس اور بنیاد قائم کی ہے اور اس میں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کے مقفّل خزانے بہ آسانی کھولے جا سکتے ہیں اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے، اور منقول کا دریا کوزہ میں بند کر دیا ہے اور تمام مقبول اقوال میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کر دیا ہے۔ انواع و اقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو معطّر بنا دیا ہے اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصّع اور پُرکار بنایا ہے میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی۔ اور فنونِ قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر دُرہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقِ بے مثال کے آویزۂ گوش بنائے۔ لہٰذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی حاصل نہ ہوسکیں گی اور میں نے اُس کی ہر

ایک نوع کے تحت وہ تمام باتیں جمع کردی ہیں جو صدہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر ان سب خوبیوں کے باوجود بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لاریب نقص کا محل ہے اور عیب سے بَری صرف ایک ذاتِ واحد و یکتا ہے۔"

پھر مَیں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بد طینتی اُن کی رگ رگ میں خون کی طرح دَوڑ رہی ہے ؎

وَإِذَا أَرَادَ اللّٰهُ نَشْرَ فَضِيلَةٍ 	طُوِيَتْ أَتَاحَ لَهَا لِسَانَ حَسُودِ

(جب اللہ تعالےٰ کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔)

لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَرَتْ 	مَا كَانَ يُعْرَفُ طِيبُ عَرْفِ الْعُودِ

(کیوں کہ اگر آگ اپنے پاس آنے والی چیز کو نہ جلا دیا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ عود کی لکڑی کی خوشبو معلوم ہوسکتی۔)

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے اُن کو مغلوب کرلیا ہے اور برتری اور اقتدار کی محبّت نے انھیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ انھوں نے علمِ شریعت سے مُنہ پھیر لیا ہے اور اُسے بھول گئے ہیں اور فلسفہ و حکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر اللہ تعالیٰ اُن کو بڑھانا نہیں چاہتا بلکہ وہ انھیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سر بلندی اور عزّت کا جویاں ہے مگر اس کے طریقِ حصُول سے بیخبر ہے اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یاور نہیں ملتا۔ ؎

أَتَمْشِي الْقَوَافِي تَحْتَ غَيْرِ لِوَائِنَا 	وَنَحْنُ عَلَى أَقْوَالِهَا أُمَرَاءُ

گویا یہ ہم جس کو دیکھو دُون ہی کی لیتا ہے جس کو دیکھو اونچی ناک والا اور گھمنڈی ہے اور جس دل کو ٹٹولو وہ حق سے دُوری پایا جاتا ہے، وہ باتیں کرتے ہیں تو مکر اور افتراء سے بھری ہوئی، ہر چند ان کو راہِ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن پر کوئی نگراں ہی مقرر نہیں کیا جو اُن کے اعمال اور اقوال میں باضابطگی پیدا کرے۔ عالم ان کے مابین گِلّی بازی بن رہا ہے جس کا جُہلا مذاق اُڑاتے ہیں اور بچے کھیلتے ہیں اور کاہل ان کے نزدیک بُرا اور ناکارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ بے شک یہ وُہی زمانہ ہے جس میں چُپ رہنا لازم ہے، اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا اور علم پر خود ہی عمل کرلینا مناسب ہے لیکن کیا کیا جائے ہم یہ بھی نہیں کرسکتے کیونکہ حدیث صحیح "مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللّٰهُ بِلِجَامٍ مِّنْ نَّارٍ" میں اس پر تہدید اور وعید آئی ہے اور

حکم ہے کہ جو کچھ آتا ہو اس کو دوسروں تک پہنچا دو۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

ادأب علی جمیع الفضائل جاھداً وأدم لھا تعب القریحۃ والجسد

(تو ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ، اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دائماً صرف کرتا رہ۔

واقصد بھا وجہ الالٰہ ونفع من بلغتہ ممن جدّ فیھا واجتھد

اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الٰہی اور اس شخص کو نفع پہنچانے کی تمنّا رکھ جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اُسے اختیار کیا۔)

واترک کلام الحاسدین وبغیھم ھملا فبعد الموت ینقطع الحسد

(حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بیہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے۔)

میں اللہ جلّ جلالہ سے بعجز وزاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اس نے احسان فرما کر کتاب مجھ سے تمام کرادی اسی طرح اس کو شرفِ قبولِ عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے اور ہم کو اپنے رسولؐ کے پیرؤوں میں سابقین اوّلین کے گروہ میں داخل کرے۔ بارِ الٰہا! تو ہماری اِس اُمید پر پانی نہ پھیرنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے بابِ کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا ہے اور تیرے ماسوا سے منقطع ہو جاتا ہے تو بھی اسے ہرگز نہیں چھوڑتا۔ وَصَلَّی اللّٰہُ عَلٰی مَنْ لَّا نَبِیَّ بَعْدَہٗ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَسَلَّمَ کُلَّمَا ذَکَرَہُ الذَّاکِرُوْنَ وَغَفَلَ عَنْ ذِکْرِہِ الْغَافِلُوْنَ ٭

تمّت بالخیر

عرضِ مترجم

خاکسار مترجم محمد حلیم انصاری ردولوی ابن محمد سلیم، خدا تعالیٰ کے احسان و کرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اِس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا۔

اربابِ بصیرت کی خدمت میں بہ ادب التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہِ کرم خطاپوشی سے کام لیں اور ہیچمیرز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اس کی اصلاح کر دی جائے ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اِس بارِ گراں کا تحمّل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اِس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہو گیا۔

گو میں نے اِس ترجمہ کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت سا وقتِ عزیز صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اُس کے اکثر دقیق اور علمی مقامات ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عام لوگ بخوبی سمجھ سکیں اور علمائے کرام کے لئے ان کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا۔ مگر یہ مجبوری زبان کے دائرے کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ اُردو زبان میں اُن علمی اصطلاحات کے واسطے آسان اور مناسب و موزوں الفاظ نہیں ملتے ہیں۔ وَالْمَجْبُوْرُ مَعْذُوْرٌ، وَالْعُذْرُ عِنْدَ كِرَامِ النَّاسِ مَقْبُوْلٌ، وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيْعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرّٰحِمِيْنَ *

عہد رسالت سے امام ابن ماجہؒ کے زمانہ تک کی تاریخ تدوین حدیث

اور سنن ابن ماجہؒ پر تفصیلی نظر

امام ابن ماجہؒ اور علم حدیث

مؤلفہ: مولانا محمد عبدالرشید نعمانی

امام ابنِ ماجہؒ کا نام و نسب، عہد طالب علمی، ان کے شیوخ، طلب حدیث کیلئے رحلت، عام حالات زندگی، وفات اور انکی تصانیف کا علمی مقام

ان بلاد اسلامیہ کے حالات اور وہاں کے محدثین کا تذکرہ جہاں سے علم نبوی کے چشمے ابل ابل کر سارے عالم میں رواں ہوئے۔

مقام حدیث، کتابت حدیث، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے املا، عہد رسالت میں صحابہ کرامؓ کے نوشتے، عہد صحابہ میں تابعین کے نوشتے، دوسری صدی ہجری کی ان اہتم بالشان کتابوں کا ذکر جن کے مصنف اقلیم فقہ واجتہاد کے فرمانروا رہے ہیں، تیسری صدی میں علم حدیث کی ترقی اور اس کے ہر شعبہ کی تکمیل، صحاح ستہ کی تدوین، اور وہ نادر معلومات و فوائد جو بیسیوں ضخیم کتب کی ورق گردانی اور برسہا برس کے عمیق مطالعہ سے ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔

اس کتاب کے آخر میں ایک جامع اشاریہ (انڈکس) شامل کیا گیا ہے جس سے کتاب کی افادیت کو چار چاند لگ گئے ہیں — قیمت مجلد آٹھ روپے۔

(نذیر پرنٹنگ ورکس کراچی)

قرآن پاک کے بعد سب سے صحیح کتاب

ترجمہ صحیح بخاری مکمل اردو

امام بخاری کی جمع کردہ ۷۲۷۵ احادیث نبوی کا مجموعہ

معتبر حضرات علما کی زیر نگرانی صحت و تکمیل شدہ

گراں مایہ ترجمہ مع ضروری فوائد جو اہل علم میں نہایت مقبول و مستند ہے

— ۳ جلدوں میں کامل —

نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی

قیمت ۰۰-۴۵